

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Ri-orientarsi nella storiografia dell'Asia meridionale. Rappresentazioni e intersezioni

This is a pre print version of the following article:

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/56959> since

Publisher:

Trauben

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)

Alessandra Consolaro

Ri-orientarsi
nella storiografia
dell'Asia meridionale

Rappresentazioni e intersezioni

Trauben

© 2008 Alessandra Consolaro

Trauben edizioni, 2008
via Plana 1 – 10123 Torino

ISBN 9788889909409

Indice

Introduzione	5
1. La storiografia coloniale	9
2. La storiografia “nazionalista” e il nazionalismo culturale	15
3. La storiografia marxista	25
4. Dialogo internazionale e interdisciplinarietà	30
4.1. Lo studio della nazione oltre la storiografia nazionalista	32
4.2. La lezione delle <i>Annales</i>	36
4.3. L’apporto delle teorie weberiane e dell’antropologia	45
4.4. Ri–orientare la storia delle relazioni e degli scambi	49
5. La storia degli esclusi	57
5.1. La storia di genere	57
5.2. Subalterni, postcolonialismo e postmodernismo	68
5.3. Storia dalit	76
6. Un esempio di rappresentazione e di ri–orientamento: lo studio dei musulmani e dell’islàm dell’Asia meridionale	79
Conclusioni	101

Introduzione

La storia è un incessante dibattito: le interpretazioni storiche, infatti, cambiano quando ci si pongono interrogativi nuovi. L'indagine storica richiede la considerazione di più teorie, da valutare in base a una precisa metodologia, fondata sull'ampiezza e sulla validità della documentazione e sulla logica dell'argomentazione proposta. Il concetto di "documento", portatore di un significato fisso, ha ormai lasciato il posto a quello di "traccia", aperta a più interpretazioni; la decisione sulla sua autenticità resta affidata al metodo critico, mentre lo studio della trasmissione delle tracce nel tempo si avvale del metodo filologico e comprende anche la trasmissione delle esperienze storiografiche, o tradizione storica. Ciò comporta l'accettazione della nozione che non esistono fatti storici, ma solo fenomeni storici, i quali sono l'oggetto dell'esperienza storiografica, che prevede un interprete e un'opera da interpretare. L'"opera" di cui si occuperà il presente articolo è la storia dell'Asia meridionale: si cercherà di tracciare un quadro delle diverse interpretazioni che nel tempo sono state proposte, concentrandosi prevalentemente sul dibattito sviluppatosi in India e Pakistan, poiché chi scrive ha più familiarità con la storiografia di

questi paesi che con quella di altri della regione.¹ È pur vero che in epoca postmoderna questo approccio “etnico” può sembrare – e certamente in parte è – riduttivo, ma se pensiamo all’eurocentrismo degli studi storici in generale, per cui tutte le storie “altre” non sono altro che varianti della narrazione principale intitolata “Storia d’Europa”, può non essere del tutto privo di senso sottolineare la capacità degli indiani (qui in senso non nazionale, ma come abitanti del subcontinente indiano) di parlare del proprio passato. Dato che nel mondo accademico fino a non molto tempo fa lo studio della storia detta per l’appunto “extra-europea” era considerato “extra-vagante”, un esercizio di ripasso di come le principali problematiche storiografiche abbiano avuto una propria trattazione da parte di studiosi indigeni può non essere inutile: del resto, mentre spesso gli storici del “terzo mondo” si sentono in dovere di citare studi di storia europea, gli storici dell’Europa sembrano non avvertire alcuna necessità di fare altrettanto nei confronti dei colleghi “extra”. Mentre uno storico europeo può essere relativamente ignorante delle storie non occidentali (per esempio conoscere solo materiale obsoleto – e la spere-

¹ Si è deciso di non analizzare la produzione indianistica italiana, anche se sporadicamente si menzioneranno testi italiani. Per una presentazione della storiografia indiana in Italia v. Michelguglielmo Torri, “Studies in Italy on Modern and Contemporary India,” in *Storia della Storiografia/History of Historiography*, 34, 1998, pp. 119-151 e *idem*, “L’Indianistica italiana dagli anni Quaranta ad oggi”, in Agostino Giovagnoli e Giorgio Del Zanna, a cura di, *Il mondo visto dall’Italia*, Guerini e associati, Milano 2004, pp. 247-263. Ringrazio Michelguglielmo Torri per la disponibilità a discutere il presente articolo in fase di elaborazione, con il suo implacabile e prezioso occhio critico; sono grata anche a Tommaso Bobbio per le amichevoli conversazioni che mi hanno fornito utili spunti di riflessione.

quazione di ignoranza non riguarda solo il campo storico) e ciò non si riflette sulla qualità del suo lavoro, uno storico “extra-europeo”, tanto più se è tale anche per nascita, non può permettersi un’ignoranza uguale e simmetrica. La storia dell’Europa è stata a lungo – per molti ancora rimane – un’entelechia della ragione universale: si riteneva che solo l’Europa possedesse le categorie fondamentali che forgiavano il pensiero storico, tutte le altre storie erano solo oggetto di ricerca empirica e si reggevano su una struttura teorica che è “Europa”.

Nella consapevolezza dell’impossibilità di presentare una rassegna esauriente di tutti gli studi di storiografia indiana, si è dunque deciso di tracciare una panoramica incentrata su pubblicazioni “indiane”. Nella presente trattazione si menzioneranno esclusivamente testi pubblicati in inglese, ma va sottolineato che il dibattito in una realtà poliglotta come l’Asia meridionale si articola in modo tale che queste pubblicazioni rappresentano solo una parte infinitesimale di ciò che si dovrebbe tenere in considerazione. Inoltre, specialmente nel mondo attuale, nel quale le distinzioni di etnicità sono confuse dalla mescolanza di passaporti e di affiliazioni ideali, è piuttosto difficile definire che cosa sia “indiano”: non solo ciò che è pubblicato in India, ma anche molti studi prodotti in Occidente da accademici ivi stabilitisi – e con “Occidente”, si noti, si intende spesso non solo Stati Uniti o Europa, ma anche l’Australia! – sono “indiani”. Infine, per ciò che concerne il panorama dell’Asia meridionale, è fondamentale tenere presente che molto spesso anche pubblicazioni “non accademiche” sono importanti per l’elaborazione di nuove concettualizzazioni. Il ruolo dell’intellettuale in India è molto meno legato alle istituzioni di quanto avvenga in Occidente e dibattiti e contro-

versie accademiche si esprimono su piattaforme anche molto diverse rispetto a quelle cui si è abituati nel contesto occidentale.

Come ultima avvertenza a lettori e lettrici è necessario aggiungere che non è stato possibile, dati i limiti spazio-temporali, trattare in maniera esauriente temi e problemi di tutte le epoche storiche, né fornire una bibliografia completa. Del resto, non era questo l'obiettivo di chi scrive. L'auspicio è che questa veloce panoramica possa essere utile soprattutto ai giovani studiosi che si stanno avviando sull'accidentato cammino della ricerca, perché diventino intellettuali capaci di porre domande anche scomode, perfino spiacevoli e imbarazzanti, ma capaci di portare contributi nuovi alla nostra conoscenza.

1. La storiografia coloniale

Quando nel 1947 l'India britannica scomparve per lasciare il posto ai nuovi stati nazionali l'eredità della storia nel subcontinente era di due tipi: da una parte c'era la storiografia coloniale, dall'altra quella nazionalista. Per capire il punto di vista coloniale è utile innanzitutto avere presente la definizione generale di "orientalismo" data da Edward Said, come un corpo di conoscenza prodotto da testi e pratiche istituzionali.² Nel contesto coloniale si distinguevano due entità essenziali: l'India spirituale e l'Occidente materialista, entrambe le quali acquisivano significato solo nella relazione reciproca. La relazione coloniale era condizione necessaria dell'orientalismo britannico e, sebbene proprio il dominio coloniale avesse generato la costruzione Oriente/Occidente, esso stesso faceva sì che questo dualismo apparisse come preesistente rispetto alla relazione coloniale e la giustificasse.

Le procedure di conoscenza fondamentali dell'orientalismo si svilupparono immediatamente dopo la conquista del Bengala da parte dell'East India Company nel 1757 e già nel 1768–71 Alexander Dow tradusse in inglese brani scelti da una nota storia dell'India in persiano.³ L'India,

² Edward W. Said, *Orientalism*, Routledge & Kegan Paul, London 1978 (trad. it. di Stefano Galli: *Orientalismo*, Feltrinelli, Milano 1999).

³ Muḥammad Qāsim Hindū Shāh Astarābādī Firishtah, *The history of Hindostan; from the earliest account of time, to the death of Akbar; translated from the persian of Mahummud Casim Ferishta of Delhi: together with a dissertation concerning the religion and philosophy of the Brahmins; with an appendix, containing the history of the Mogul empire, from its decline in the reign of Mahummud Shaw, to the present times* by Alexander Dow, Voll. 1-2, printed for T. Becket and P. A. De Hondt, in the Strand, London 1768; Sulla storiografia persiana v. per esem-

costruita come composta esclusivamente da lingue e da testi, appariva immutabile e passiva. Nella prima metà del XVIII secolo il campo della rappresentazione si affollò di interrogazioni parlamentari, documenti ufficiali, rilevazioni dettagliate, che entro la fine del secolo divennero attività regolari e professionalizzate, con l'istituzione dei censimenti, dei rapporti linguistici, etnologici e archeologici, nonché dei *District Gazetteer*. Ben presto, grazie a questa nuova visione dell'India, la vecchia India degli orientalisti come William Jones, una realtà costituita di sanscrito, di testi e di brahmani, lasciò il posto a un quadro più vasto e complesso, composto di dettagli su contadini, tasse, affitti fondiari, caste, usanze, tribù, pratiche religiose popolari, diversità linguistiche, regimi agro-economici, popolazioni maschili e femminili e via dicendo. Questa società era costituita da un sistema di categorie apparentemente obiettivo e culturalmente neutro, un sistema di classificazione di individui, famiglie, professioni e mestieri che rendeva più semplice ed efficace una capillare penetrazione amministrativa. L'orientalista topo di biblioteca fu sostituito dal funzionario statale – l'esperto, il modernizzatore – ritenuto capace di amministrare la nuova conoscenza e il governo senza disturbare le credenze tradizionali degli indigeni, i quali, del resto, secondo questa costruzione, si disinteressavano della politica moderna e del cambiamento storico, come era evidente dalle pratiche dell'induismo dei testi sanscriti e del cosiddetto animismo popolare. Gli inglesi potevano in questo modo considerarsi agenti esclusivi del cambiamento in sfere come la politica e l'economia, nelle quali

pio Mohibbul Hasan, a cura di, *Historians of Medieval India*, Meenakshi, Meerut 1968.

l'organizzazione della società indiana era ritenuta del tutto incapace di operare.

La storiografia coloniale sosteneva di applicare i criteri razionali derivati dall'Illuminismo, ma in realtà imponeva un modello interpretativo legato al colonialismo stesso. Il suo fondamento era infatti una periodizzazione particolarmente insistente sui temi della religione e della maggioranza hindu. Altrettanto fondamentale era il postulato che l'economia politica premoderna fosse fondata sul cosiddetto "dispotismo orientale", dominante su una società formata da caste rigidamente separate, statica e caratterizzata, pertanto, da un'assoluta mancanza di senso storico.

La divisione della storia indiana in tre grandi periodi (l'antichità hindu, il periodo musulmano e l'epoca britannica) risale originariamente a James Mill, che nella sua monumentale *History of British India* narrava la storia della formazione dell'impero britannico indiano elaborando teorie politiche sulla civiltà hindu e criticando duramente la conquista e l'amministrazione dei sovrani musulmani.⁴ Nella prefazione Mill ammette di non essere mai stato in India e di non conoscere alcuna lingua indiana, ma altrettanto candidamente dichiara che si tratta di due elementi "non indispensabili."⁵

Questo tipo di storiografia, postulando che nella civiltà indiana la religione avesse il predominio su qualsiasi altra autorità, è interamente incentrato sulla religione delle dinastie regnanti e identifica due religioni monolitiche e contrapposte. Un secondo elemento caratteristico

⁴ In 6 volumi, pubblicata nel 1817; consultabile on-line su http://oll.libertyfund.org/?option=com_staticxt&staticfile=show.php%3Ftitle=1867 (ultima visita 15 maggio 2008)

⁵ *Ibidem*, p. ix.

della storiografia coloniale è che essa registra nel subcontinente un'assoluta inesistenza della proprietà privata e imputa all'assenza di cambiamento economico che ne deriverebbe la situazione di oppressione e di povertà endemica del paese. La società è considerata come divisa in caste, identificate con i quattro *varṇa* descritti nella letteratura sanscrita, rigidamente separate e immutabili nella storia. Gli orientalisti facevano derivare questo sistema dal fondamento ario della civiltà indiana, dove l'elemento ario denotava sia la razza sia la lingua. In questo discorso il sanscrito è la lingua dominante e il brahmanesimo vedico è la religione egemonica: l'India viene presentata come l'Altro, l'assolutamente diverso.

Un assunto che da ormai oltre due secoli riguarda la civiltà indiana, dunque, è che essa non possieda senso storico: gli studiosi occidentali ne negarono completamente l'esistenza poiché a loro avviso non esistevano storie dell'India in sanscrito. Essi andavano alla ricerca di testi che corrispondessero al modello della storiografia post-illuminista, con una narrazione che presentasse ordinatamente una successione di dinastie e fatti. Gli storici del periodo coloniale, pertanto, tralasciarono l'analisi di alcune dinastie, correnti religiose e regioni che non rispondevano al modello che gli orientalisti avevano elaborato. Infatti, solo la *Rājatarāṅginī* di Kalhaṇa (XII sec) era riconosciuta come opera storicamente attendibile, probabilmente perché si tratta di un testo molto lungo e dettagliato, nel quale l'autore esplicitamente dichiara il suo intento di scrivere un testo di storia, presentando le

fonti consultate e i temi che intende trattare.⁶ Tuttavia, la tradizione storica dell'India antica si esprimeva attraverso generi diversi, oltre che nella tradizione orale:⁷ genealogie, biografie che rivendicavano la propria storicità, annali sotto forma di iscrizioni che spesso riflettono punti di vista ufficiali, e cronache come le *vaṃśavalī*, narrazioni cronologiche e sequenziali, che, come avveniva per le cronache medievali europee, riflettevano le norme sociali condivise. I testi buddhisti come le storie di Sri Lanka erano accettati solo con grande ambivalenza: dopo l'entusiasmo iniziale di studiosi come George Turnour, che attribuì loro valore di testi storici (nei quali la Storia con la maiuscola si contrapponeva all'inadeguatezza delle corrispondenti opere indiane, i *Purāṇa*), gli storici furono a lungo molto attenti a sottolineare il carattere mitico e fantasioso di queste "cronache", squalificandole come documenti imperfetti, condizionati dalla propria forma testuale; in ogni caso si sottolineava il loro carattere "nazionale," facendone un'eccezione in un panorama di generale assenza di storia e storiografia.⁸ Infine, la

⁶ In ambito indologico, per esempio, questa è ancora l'opinione predominante in Italia: v. Boccali, Piano e Sani, *Le letterature dell'India*, Utet 2000, pp. 129 n. 12 e 493.

⁷ R. Thapar, *Some reflections on early Indian historical thinking*, in Jörn Rüsen, a cura di, *Western historical thinking: an intercultural debate*, Berghahn Books, New York - Oxford 2002, pp. 178-188.

⁸ Mahānāma, *The Mahāvaṃśo in roman characters, with the translation subjoined; and an introductory essay on Pāli Buddhistical literature*. In two volumes. Vol. I. containing the first thirty eight chapters, by George Turnour, Ceylon, Cotta Church Mission Press, 1837; per una traduzione italiana v. Mahanama, *La grande cronaca: sulle orme del Buddha nell'antica Ceylon*, cura e traduzione dalla lingua pāli di Vincenzo Talamo, La Salamandra, Milano 1983. Sui "problemi" della storia buddhista v. Stephen C. Berkwitz, *Buddhist history in the ver-*

tradizione dei poeti di corte dei sultani che scrivevano la storia fu scartata come non indiana, perché islamica, nonostante questi autori stessero scrivendo la storia dell'India e non quella dell'islām. Un indizio interessante del fatto che questo discorso corrispondesse, almeno implicitamente, a un progetto coloniale si può trovare nel fatto che una simile totale negazione della presenza di senso storico non riguarda altre realtà importanti dell'Asia, come per esempio la Cina – dove non ci fu il *rāj*! –, per la quale si riconosceva l'esistenza di opere storiche, per quanto “arretrate”, sostenendo che fosse una civiltà ferma al Medioevo. Nel XIX secolo la storia era la disciplina cardine di tutta la conoscenza. Il progetto coloniale insisteva sul fatto che l'India fosse una civiltà completamente diversa ed era possibile sottolineare questa differenza assoluta proprio negando l'esistenza della storia. A ciò va aggiunto anche l'atteggiamento ottocentesco che divideva fra civiltà e culture progredite e altre non ancora abbastanza avanzate, da civilizzare. Queste ultime tendevano a essere astoriche. La storia, infatti, era la nozione di un progresso: riconoscere una tradizione storica significava riconoscere il progresso, il fatto che ci spostasse da un punto A a un punto B e che esistesse una finalità di tale movimento. Ma se si postula che una società è statica e che non è in grado di realizzare nulla da sé, di conseguenza si deve sostenere che essa non possiede storia: questo è uno dei motivi per cui gli storici musulmani e buddhisti dovettero essere esclusi dall'India.

nacular: the power of the past in late medieval Sri Lanka, Brill, Leiden 2004, pp. 21-28.

2. La storiografia “nazionalista” e il nazionalismo culturale

Questi concetti (o preconconcetti), uniti a una sorta di ossessione per la cronologia e per le dinastie regnanti, divennero il modello storiografico dominante. Gli studi coloniali avevano come fonte testi che presentavano il punto di vista delle caste e classi dominanti. Ma anche gli storici indiani che appartenevano alla “middle class” emergente nel periodo del nazionalismo provenivano perlopiù da queste caste e classi e avevano familiarità con tali nozioni, pertanto accettarono in generale il modello creato dagli studiosi britannici.⁹ Nello studio degli antichi imperi essi videro la nascita dello stato nazionale e per loro era fondamentale dimostrare le origini indigene di tutto ciò che di buono si poteva trovare in India: la spiritualità, le origini arie, le idee politiche, l'arte, eccetera. L'epoca dell'impero *gupta* divenne il simbolo dell'età dell'oro in cui l'induismo era fiorente, l'unità nazionale era salda, la prosperità economica, l'armonia sociale e la realizzazione culturale erano all'apogeo.¹⁰

Un esempio del dibattito che contrappose la storiografia coloniale a quella nazionalista è l'interpretazione del-

⁹ Romila Thapar, “Interpretations of Ancient Indian History,” in *History and Theory*, 7:3 (1968), pp. 318-35, contiene una discussione critica sugli storici nazionalisti. V. anche S. P. Sen, a cura di, *Historians and Historiography in Modern India*, Institute of Historical Studies, Calcutta 1973.

¹⁰ V. per es. Kashi Prasad Jayaswal, *History of India*, 150 A.D. to 350 A.D., Motilal Banarsai Das, Lahore 1933; Beni Prasad, *History of Jahangir*, OUP, Madras 1922; Radhakumud Mookerji, *Hindu civilization : from the earliest times up to the establishment of Maurya Empire*, Longmans, Green and Co., London 1936; R.C. Majumdar, H.C. Raychaudhuri e Kaukinkar Datta, *An advanced history of India*, Macmillan, London 1946.

la sollevazione popolare del 1857 nell'India settentrionale. Per gli inglesi il termine per definirla era “ammutinamento”, poiché ai loro occhi non si trattava d'altro che dell'insurrezione di alcuni soldati insoddisfatti delle proprie condizioni di lavoro. Nel 1909, tuttavia, apparve *The Indian War of Independence, 1857* di Vinayak Damodar Savarkar,¹¹ un testo nel quale si sosteneva che si era trattato di una rivolta nazionale nella quale i politici parlavano di nazione *in fieri* con l'obiettivo di diffondere tra le masse una coscienza nazionale che già esisteva come realtà oggettiva. L'India era qui costruita come un soggetto attivo e non diviso, che si esprimeva nello stato nazionale e che trascendeva divisioni di classe e di etnia, anziché essere meramente oggetto di rappresentazioni orientalistiche. Essa possedeva una presenza ontologica antecedente a – e indipendente da – le rappresentazioni derivate dalle procedure dell'orientalismo.

La periodizzazione coloniale fu generalmente accettata dagli storici nazionalisti. Alcuni modificarono la denominazione dei periodi proponendo, secondo il modello europeo, la divisione in epoca antica, medievale e moderna, considerata più “laica”, ma l'impianto generale rimase lo stesso, senza alcun cambiamento effettivo. Tra i fattori caratterizzanti la visione del mondo in quell'epoca troviamo l'idea dell'esistenza di civiltà nettamente separate le une dalle altre, ciascuna caratterizzata da un territorio, una lingua e una religione. Si potrebbe, *en passant*, sottolineare che ancor oggi, sebbene molti contestino questa concezione, il novero delle 27 civiltà di

¹¹ Vinayak Damodar Savarkar, *The Indian war of independence, 1857*, Rajdhani granthagar, New Delhi 1986.

Arnold J. Toynbee¹² è stato sostituito da quello di Huntington, che ne riconosce solo 8.¹³ Se esistono “civiltà” di conseguenza devono anche esistere popolazioni “incivili” – inferiori e prive di legge – e nella visione coloniale dell’India gli appartenenti alle caste erano civili, mentre gli altri non lo erano o comunque lo erano in maniera molto minore, ed erano definiti “primitivi”, etichetta che a livello popolare è ancora molto in voga.

Naturalmente la teoria del dispotismo orientale fu rifiutata dagli storiografi indiani nazionalisti, ma curiosamente essi non si sforzarono di fornire modelli interpretativi alternativi riguardo alla storia antica dell’India. La storia sociale reiterava il modello delle quattro classi sociali – *varṇa* – tratto dai *dharmaśāstra*, senza registrare le deviazioni da questo modello e soprattutto senza cercare di fornire una spiegazione per queste deviazioni. Non era pensabile, nella produzione storiografica di questo periodo, avere un punto di vista diverso sul passato: la priorità era data all’elaborazione di grandi narrazioni storiche attraverso le quali fosse possibile dare un senso al proprio passato e identificarsi con versioni particolari di quel passato, le storie della “nazione”.

Si badi, tuttavia che l’uso del termine “nazionalista” non intende essere peggiorativo, poiché molti degli storiografi cui si può applicare questa etichetta rimangono,

¹² Una traduzione italiana della versione abbreviata del ponderoso studio in 12 volumi *A study of history* (1934-1961) è Arnold Joseph Toynbee, *Storia comparata delle civiltà*, compendio di D. C. Somervell, Newton Compton, Roma 1974.

¹³ Samuel Phillips Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996 (trad. it. di Sergio Minucci: *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 1997).

se inseriti nel contesto del loro tempo, studiosi seri e qualificati. Le loro posizioni nascevano dal rifiuto della concezione generalmente accettata dagli storici britannici che la storia dei “nativi” non potesse essere studiata allo stesso modo di come si studia la storia di qualunque altra popolazione europea. Le fonti “native”, come si è detto, non erano considerate affidabili e i documenti che fornivano non erano altro che prove costruite da cortigiani o fanatici religiosi; gli indigeni, infatti, erano per natura diversi dai loro dominatori, al punto di non possedere nessun'altra storia che non fosse quella politica o religiosa degna di essere studiata. La reazione degli storiografi nazionalisti portò alla redazione di testi oggi datati, ma fondamentali nella storiografia del tempo, che sottolineavano l'importanza di un approccio scientifico e critico allo studio del passato. Basti pensare a opere come *Influence of Islam on Indian culture* di Tara Chand (pubblicato nel 1922) o *Mahmud of Ghaznin* di Mohammad Habib (1924).¹⁴ Fra i temi principali trattati dalla storiografia nazionalista troviamo quello del “drenaggio” di ricchezze dall'India alla Gran Bretagna e della deindustrializzazione del paese causata dagli interessi dell'industria tessile britannica, oltre che dalla mancanza di un progetto e di interventi di industrializzazione indiana: i due volumi della *Economic history of India under British rule* di Romesh Chunder Dutt (1902 e 1904) denunciavano la rapacità dei colonizzatori e un processo di deindustrializzazione.¹⁵ Anche la ricostruzione della storia del-

¹⁴ Tara Chand, *Influence of Islam on Indian culture*, The Indian press, Allahabad 1954; Mohammad Habib, *Mahmud of Ghaznin*, S. Chand, Delhi 1967.

¹⁵ Romesh Dutt, *The economic history of India under early british rule: from the rise of the british power in 1757 to the accession of Queen Vic-*

l'India meridionale in uno studio come *Early history of Vaishnavism in South India* di Srinivasa Krishnaswamy Iyengar (1920) poneva già in luce la consapevolezza della necessità di approfondire lo studio della storia del meridione del subcontinente.¹⁶

Nella prima metà del xx secolo la maggior parte degli storici indiani non era consapevole del bisogno di riesaminare i fondamenti stessi dello studio della storia. Tuttavia, nuovi parametri cominciavano a far capolino in altri campi. Gli studi delle scienze sociali in India, come si è detto, cominciarono a svilupparsi con un forte dibattito nei confronti delle strutture sociali e delle cause della povertà economica e la teoria del drenaggio di Dadabhai Naoroji aveva suscitato scalpore rispetto all'interpretazione del colonialismo.¹⁷ Ma gli storici di quel periodo non si interessarono molto all'economia dell'epoca premoderna. I primi studi dettagliati sul sistema delle caste misero in luce la fragilità di un'interpretazione legata esclusivamente al modello fornito dai testi, ma gli storici vi prestarono scarsa attenzione. Gli scritti di Bhimrao Ramji Ambedkar, per esempio, non erano citati negli studi di storia: il campione del movimento degli intocca-

toria in 1837, Routledge & Kegan Paul, London 1956. Per una trattazione di questo filone della storiografia nazionalista v. Bipan Chandra, *The rise and growth of economic nationalism in India*, People's Publishing House, Delhi 1966. Sulla questione della "deindustrializzazione" v. M. D. Morris *et al.*, *Indian economy in the nineteenth century: A symposium*, Indian Economic and Social History Association, Delhi 1969.

¹⁶ S. Krishnaswami Aiyangar, *Early history of Vaishnavism in South India*, OUP, London 1920.

¹⁷ Dadabhai Naoroji, *Poverty of India*, Printed by V. Brooks, Day and son, London 1878; *idem*, *Condition of India*, N. R. Ranina, Bombay 1881.

bili sosteneva che la casta non è solamente una struttura sociale, ma è connessa a problemi di subordinazione e di dominazione e che il confronto fra caste superiori e caste inferiori o fuori casta dipenderebbe dall'intervento di caste intermedie all'interno della gerarchia sociale.¹⁸

Alcuni esponenti del nazionalismo culturale cercarono di render conto delle complessità e delle variazioni dell'articolazione premoderna e precoloniale della cultura, ma l'esistenza di forti controversie intellettuali fra posizioni contrastanti tanto ortodosse quanto eterodosse, pur documentata anche nei testi normativi, era generalmente ridotta all'ambito religioso e trattata come un discorso "settario". In generale si trascurava completamente il fatto che tali articolazioni facessero riferimento a un contesto vastissimo, del quale facevano parte sì credenze religiose e misticismo, ma anche razionalità e logica; altrettanto ignorato rimaneva il fatto che esse si esplicassero attraverso una dialettica elaborata seguendo una logica che molto spesso era condivisa, esprimendo differenze fondamentali e dissenso: era preferibile considerarli fenomeni di posizioni minoritarie all'interno di un'unica filosofia centrale che riscuoteva il consenso generale. Alcuni studiosi misero in luce e descrissero sistemi antichi di quella che oggi viene talora definita "protoscienza", ma raramente si riconoscevano le implicazioni intellet-

¹⁸ B. R. Ambedkar, *Annihilation of caste: an undelivered speech*, a cura di Mulk Raj Anand, Arnold, New Delhi 1990 (prima ed. 1936, consultabile online sul sito

<http://ccnmtl.columbia.edu/projects/mmt/ambedkar/index.html>); *idem*, *The untouchables: who were they and why they became untouchables?*, Bhemm Patrika, Jalandhar s.d. (prima ed. 1948). Per uno studio recente v. Christophe Jaffrelot, *Ambedkar and untouchability. Analysing and fighting caste*, Permanent Black, New Delhi 2004.

tuali di questi sistemi, e non si riteneva necessario situare e analizzare le idee nel loro contesto storico.¹⁹

Parallelamente alla formazione di una storiografia nazionalistica, generalmente considerata laica, agli inizi del xx secolo si andarono elaborando, sebbene in maniera meno visibile, anche i due nazionalismi a connotazione religiosa (hindu e musulmana).²⁰ Non necessariamente si trattò di movimenti anticoloniali e a essi non premeva tanto portare avanti un esame scientifico delle problematiche storiche, ma piuttosto lavorare sulle possibilità di utilizzare la storia per convalidare le proprie posizioni politiche e ideologiche, con l'obiettivo di una mobilitazione più ampia. A questo scopo ben si prestava evidenziare l'esistenza, fin dal più antico passato, di identità religiose immutabili e monolitiche che continuavano a esistere nel presente. Il prezzo da pagare era l'accettazione

¹⁹ Gli studi occidentali si erano interessati delle scienze nell'antichità indiana con un taglio classicamente indologico (es. A. F. Rudolf Hornle, *Studies in the medicine of ancient India*, Clarendon press, Oxford 1907). Per alcuni studi indiani dell'epoca v. Chandra Chakraberty, *An interpretation of ancient Hindu medicine*, Ramchandra Chakraberty publ., Calcutta 1923; Suryanarain Row, *Introduction to the study of astrology in the light of modern & ancient physical sciences*, Astrological Office, Bangalore 1941, Acharya Prafulla Chandra Ray, *History of chemistry in ancient and medieval India, incorporating the History of Hindu chemistry*, Indian Chemical Society, Calcutta 1956; Surendranath Dasgupta, Debiprasad Chattopadhyaya (a cura di), *Natural science of the ancient Hindus*, Indian Council of Philosophical Research, New Delhi 1987 presenta alcuni saggi inediti del grande filosofo sul pensiero scientifico hindu antico.

²⁰ Per necessità di sintesi, nella presente discussione si ignorano tutte le altre possibili posizioni (per es. quella sikh), pur sapendo che si tratta di una scelta arbitraria. D'altro canto il discorso si è generalmente incentrato sulla contrapposizione di questi due orientamenti nazionalisti a indirizzo comunitarista.

dell'idea di due nazioni separate, ma ciò faceva il gioco dei due nazionalismi a connotazione comunitarista-religiosa. Il nazionalismo culturale pone enormi problemi all'indagine storica, poiché postula identità indigene e autentiche, fisse e immutabili, e in ciò assomiglia fortemente alla posizione del colonialismo. L'affermazione di queste idee a livello mondiale nell'epoca a noi contemporanea rende ancora più importante la conoscenza e la comprensione della storia premoderna a cui tali ideologie attingono per avvalorare le proprie tesi.

Le scuole di storiografia comunitarista hindu e musulmana possono essere ben esemplificate da due grandi opere prodotte ai due lati della frontiera sorta tra India e Pakistan con la spartizione: *The history and culture of the Indian people*, in undici volumi, curata da Ramesh Chandra Majumdar e *A short history of Pakistan*, in quattro volumi, curata da Ishtiaq Hussain Qureshi.²¹ Entrambe – la prima implicitamente, la seconda apertamente – abbracciano la “teoria delle due nazioni”, perché ipotizzano e ammettono un conflitto incessante tra hindu e musulmani fin dall'arrivo di questi ultimi nel subcontinente. Lo scopo dell'opera pubblicata dall'Università di Karachi è dimostrare che la regione all'epoca chiamata Pakistan occidentale ha costituito fin dall'epoca preistorica un'unità culturale distinta all'interno del complesso culturale generale dell'Asia meridionale e che tutti i musulmani della regione hanno sempre formato una comunità unitaria e consapevole della propria identità, fondata su valori e obiettivi condivisi; in generale la narrazione presenta

²¹ R.C. Majumdar e A.D. Pusalker, *The history and culture of the Indian people*, Bharatiya Vidya Bhavan, Bombay 1951- ; I. H. Qureshi, *A short history of Pakistan*, University of Karachi, Karachi 1967.

due serie di personaggi contrapposti, con hindu e britannici nel ruolo dei cattivi e i musulmani nel ruolo dei buoni, che in epoca moderna diventano vittime (sullo studio dei musulmani in India v. *infra*, sezione 6).

Anche il testo pubblicato dal Bhārtiya Vidyā Bhāvan di Bombay contiene una buona dose di sciovinismo. Per esempio, nel vol. I si sostiene che gli indo-europei ebbero origine in India e che da là si diffusero nel mondo a portare la civiltà: questa teoria, ora molto in voga tra gli intellettuali vicini al Viśva Hindū Pariṣad (VHP), trovò qui per la prima volta la sua esposizione in sede accademica. Il piano stesso dell'opera denuncia l'atteggiamento comunitarista: per esempio, nel volume VII i conflitti con i dominatori *muḡal* sono trattati in due capitoli dal titolo "Muslim Resistance to Mughal Imperialism", mentre quelli con i sovrani hindu sono l'oggetto del capitolo "Hindu Resistance to Muslim Domination". Non solo non c'è alcun riguardo per la geografia e la cronologia, ma si dà per scontato che, mentre i sovrani musulmani si contrapponevano ai *muḡal* per questioni di potere, i sovrani hindu lo facevano solo per amor di fede.

In entrambe le opere si evidenzia un'interpretazione delle fonti di parte, una presentazione dei fatti selettiva e la proiezione nel passato di identità che appartengono all'epoca contemporanea. L'invocazione di credenze religiose, che dovrebbe rimanere al di fuori del campo dell'indagine storica, è particolarmente marcata. Questo approccio, inizialmente marginale ma oggi alla base del nazionalismo comunitarista-religioso, invece di fondare sul metodo storico l'indagine sul passato, fa ricorso a modelli mutuati dalla storia coloniale per giustificare l'ideologia politica del presente. In questo modo la periodizzazione coloniale è riportata in auge, si sottolinea

l'importanza della teoria della fondazione ariana della civiltà e della cultura e si propugna l'idea di un innato conflitto fra hindu e musulmani. L'identità indiana è denotata come hindu ed è definita secondo parametri coloniali. In questa storiografia, che pretende di essere l'unica storia "indigena", si trascura completamente la storia economica, considerata appannaggio esclusivo dei marxisti. In India l'elaborazione di studi storici di questo tipo è al momento in declino, poiché dalla morte di Majumdar (1980) nessuno storico di questo calibro si è presentato sulla scena dello *hindutva*, ma questa visione della storia è affermata sempre più da storici non professionisti, legati a movimenti comunitaristi.²² Sebbene essa abbia a nostro avviso poco da offrire alla conoscenza del passato, è importante tenerla in considerazione perché è rilevante nell'ambito della politica attuale e viene diffusa attraverso i libri di testo non solo delle istituzioni legate a gruppi comunitaristi, ma attraverso una politica scolastica e culturale ben definita, al punto che oggi in India parecchie ipotesi non dimostrate sono ritenute solide verità da moltissime persone colte.²³

²² Per es. si pensi a un personaggio come Sita Ram Goel (Sitā Rām Goyal, 1921-2003), sul quale si può leggere il testo (agiografico) *India's only communalist: In commemoration of Sita Ram Goel*, a cura del controverso studioso Koenraad Elst (Voice of India, New Delhi 2005). Per alcune di queste posizioni v. Alberto Pelissero, "Fenomeni di fondamentalismo all'interno di una religione considerata come sistema complesso. Esempi di revisionismo storico in ambito hinduista" in *Kervan- Rivista internazionale di studi afroasiatici*, nn. 4/5 (luglio 2006-gennaio 2007), pp. 71-80.

²³ Un esempio per tutti: l'attuale presidente dell'Unione Indiana Pratibha Patil, all'epoca candidata favorita, ha espresso opinioni imbarazzanti sul *pardā* v. <http://www.thehindu.com/2007/06/18/stories/2007061810770100.htm> (ultima visita 15 maggio 2008).

3. La storiografia marxista

Negli anni immediatamente successivi all'indipendenza si cominciò a porre in discussione teorie storiche date per scontate e ciò gradualmente portò a un cambiamento nei criteri di ricerca storica. Si fece ricorso a fonti tratte da ambiti sempre più vasti, distanziandosi sia dal modello coloniale sia da quello nazionalista. Senza negare la validità degli studi precedenti, alcune problematiche legate allo stato indiano degli anni Sessanta (XX sec) spinsero a spostare l'attenzione verso nuovi interrogativi e nuove problematiche. Non si trattava di imporre il presente sul passato, ma di conoscere meglio il passato anche per capire meglio il proprio presente. Infatti, il processo di decolonizzazione aveva portato in primo piano il problema di come si dovesse strutturare la nuova nazione. Pertanto, bisognava analizzare problemi di crescita economica e di equità sociale e dar conto della molteplicità presente nell'ambiente culturale e sociale del paese.

Gli studiosi marxisti si interrogarono sulla teoria del modo di produzione asiatico: inizialmente il modello marxiano fu adottato senza metterne in dubbio la validità,²⁴ oppure nella versione del socialismo nehruviano.²⁵

Sull'influenza della "nuova storia hindu" nell'India contemporanea v. Gyanendra Pandey, "The new Hindu history", in *South Asia: Journal of South Asian Studies*, 17:2 (1994), pp. 97 - 112.

²⁴ Si pensi a studi come quelli di Krishnarao Shivarao Shelvankar (*The problem of India*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, Eng. 1940) o di Rajani Palme Dutt (*India to-day*, V. Gollancz, London 1940).

²⁵ Jawaharlal Nehru, *The discovery of India*, New York, The John Day Company, 1946; v. anche *Toward freedom: The autobiography of Jawaharlal Nehru*, John Day, New York 1941 (*Autobiografia*, trad it. di Pietro Canepa, Feltrinelli, Milano 1955).

Ma la maggior parte dei marxisti indiani discusse e rifiutò la teoria dell'esistenza di un modo di produzione asiatico, considerandola una variante della nozione di dispotismo orientale e ben presto l'interesse non si concentrò più esclusivamente sulla politica e sull'economia: la storia costruita nei due secoli precedenti fu sottoposta a un nuovo esame, che portò alla scoperta di nuove informazioni su aspetti del passato che non erano state prese in considerazione in precedenza. Vi fu un profondo ripensamento delle tematiche "sovrastrutturali" all'interno del marxismo: le strutture sociali, culturali e religiose diventavano ambiti di indagine per lo storico, come anche le formulazioni di identità e tradizione. Lo storico cominciò a essere considerato parte del processo e la storiografia ebbe un notevole impulso.²⁶

²⁶ Ricordiamo solo qualcuno fra i nomi più noti tra i moltissimi altri storiografi di ispirazione marxista, con un accenno agli studi più notevoli: Mohammad Habib (*Sultan Mahmud of Ghaznin, cit.*); Ram Sharan Sharma (*Śūdras in ancient India*, Motilal Banarsidass, Delhi 1958 e *Indian feudalism: c. 300-1200*, Calcutta University, Calcutta 1965); Romila Thapar (*Aśoka and the decline of the Mauryas*, OUP, London 1961); Irfan Habib (*Essays in Indian history, towards a marxist perception*, Tulika, New Delhi 1995); Dwijendra Narayan Jha (*Revenue system in post Maurya and Gupta times*, Punthi Pustak, Calcutta 1967); Suvira Jaiswal (*The origin and development of Vaiṣṇavism: Vaiṣṇavism from 200 B.C. to A.D. 500.*, Munshiram Manoharlal, Delhi 1967); Iqtidar Alam Khan (*The political biography of a Mughal Noble: Life of Mun'im Khan, Khan-i Khanan, 1497-1575*, Orient Longman for the Dept. of History, Aligarh Muslim University, New Delhi 1973); Amiya Kumar Bagchi (*Private investment in India 1900-1939*, Cambridge [Eng.] University Press, 1972); Sumit Sarkar (*Modern India: 1885-1947*, Macmillan, Delhi 1983); Krishna Mohan Shrivastava (*Agrarian structure in central India and the northern Deccan, c. AD 300-500: a study of Vākāṭaka inscriptions*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi 1987).

Si cominciò a criticare la periodizzazione in tre epoche – hindu, musulmana e britannica – che postulava duemila anni di età dell'oro nella prima, otto secoli di dispotismo orientale nella seconda e una modernizzazione nella terza. Tale divisione non teneva in considerazione l'esistenza di importanti cambiamenti all'interno di ciascuno di questi lunghi periodi. Si mise in discussione il fatto che qualunque epoca che si estenda su un lasso di tempo tanto lungo possa essere semplicemente etichettata come “aurea” o “buia”. Anche la caratterizzazione di qualunque periodo in base ai governanti o alla loro religione appariva inadeguata. La storia divenne qualcosa di più che il mero studio delle dinastie. Si cominciò a considerare che comunità e religioni non sono monolitiche, bensì segmentate, e che ciascun segmento ha relazioni specifiche con gli altri segmenti. In parte l'elaborazione di una nuova periodizzazione nacque dal rapporto con altre discipline: storia sociale, storia economica, storia dell'arte, storia delle religioni, eccetera. Queste discipline smisero di essere integrate a forza nella periodizzazione dettata dal susseguirsi di una dinastia sempre più gloriosa della precedente e i dati forniti da questi studi furono integrati in una rete di relazioni, creando un quadro molto più articolato e complesso.

Nell'analisi marxista la nozione dell'India come soggetto indiviso, separato e osservabile in rapporto a un'Europa altrettanto non frazionata era poco accettabile, poiché negava le relazioni di classe presenti in queste realtà. Le relazioni di classe avevano portato a uno sviluppo incoostante e diseguale, che non era stato risolto né dai dominatori coloniali, né dai nazionalisti. Pertanto, per i marxisti la costruzione nazionalista dell'India come soggetto unitario e autonomo rimaneva ideologica. Una critica

analoga, sebbene fondata su argomentazioni diverse, è stata sviluppata più recentemente dagli storici sociali vicini alla “world history” o storia-mondo, che costituisce una valida alternativa alla costruzione del mondo moderno come dramma dell’espansione occidentale.²⁷ Una storiografia marxista professionista si sviluppò in India ben prima dello sviluppo dell’analisi della storia-mondo negli anni Settanta e Ottanta (XX sec), ma nonostante le forti differenze fra le due impostazioni, entrambi interpretano l’India in termini di transizione storica a livello mondiale. Anche il comune accento sull’economia politica comporta che per entrambi i problemi dei sistemi di produzione e del controllo politico siano di importanza fondamentale nel definire in modo specifico il carattere “terzomondista” dell’India.

Gli storici marxisti scrissero storie di contestazione, nelle quali si parlava di dominazione, ribellioni e movimenti: per esempio, la rivolta del 1857 era interpretata

²⁷ Immanuel Wallerstein (*World-systems analysis: An introduction*, Duke University Press, Durham, North Carolina 2004; *Alla scoperta del sistema mondo*, Manifestolibri, Roma 2003) e Samir Amin (*L'Europa e l'economia del sistema-mondo*, Angeli, Milano 1987) ritengono che il “sistema-mondo moderno” sia iniziato 500 anni fa, mettendo in rilievo la data del 1492; Andre Gunder Frank sottolinea maggiormente gli elementi di continuità e anticipa di molto la formazione di un sistema economico globale: v. Andre Gunder Frank, *ReOrient: global economy in the Asian age*, University of California press, Berkeley 1998; *idem* e Barry K. Gills, a cura di, *The World system. Five hundred years or five thousands?*, Routledge, London-New York 1993; v. anche Giovanni Arrighi, *I cicli sistemici di accumulazione: le trasformazioni egemoniche dell'economia-mondo capitalistica*, Soveria Mannelli, Rubbettino 1999. Il titolo del presente articolo vuole essere un tributo proprio alle opere di Frank. V. anche *infra*, 4.4.

come un movimento rivoluzionario popolare²⁸ e le rivolte contadine e le insurrezioni popolari disseminate nei secoli venivano lette come parte della storia degli oppressi.²⁹ Anziché esaltare l'idea di una civiltà indiana omogenea, si mettevano in luce l'eterogeneità e i processi di cambiamento e di resistenza. Lo storico marxista che propose un radicale cambiamento di paradigma è Damodar Dharmanand Kosambi, che nella sua *Introduction to the study of Indian history* rifiutò per primo l'applicazione meccanica del materialismo storico e, confutando la posizione marxiana, dimostrò che la società indiana possedeva una propria storia e degli stadi di sviluppo, mettendo alla base della periodizzazione della storia indiana il cambiamento sociale.³⁰

L'analisi marxista analizzava le attività delle classi presenti nella società indiana nel contesto del passaggio – o mancato passaggio – dell'India al capitalismo. Rispetto al cosiddetto “rinascimento bengalese”, per esempio, essa sottolineava i paradossi di questo “rinascimento” nel contesto coloniale: gli eventi presi in considerazione erano spiegati come un fallito processo di modernizzazione all'interno di una visione teleologica che mette in luce la situazione dell'India come “terzo mondo,” come protagonista di una narrazione incompleta, di promesse non

²⁸ P. C. Joshi, a cura di, *1857 Rebellion*, People's Publishing House, Delhi 1957.

²⁹ A.R. Desai, a cura di, *Peasant struggles in India*, OUP, Delhi 1979; Irfan Habib, *The agrarian system of Mughal India 1556-1707*, Asia Publishing House, New York 1963.

³⁰ D.D. Kosambi, *Introduction to the study of Indian history*, Popular Book Depot, Bombay 1956: v. anche *idem*, *Culture and civilization of ancient India in historical outline*, Routledge and Kegan Paul, London 1965.

mantenute ancora da realizzare.³¹ Sempre più si sottolineava che era necessario ricorrere a un metodo storico legato all'esame critico per poter arrivare a elaborare teorie storiche. Il contesto storico era spiegato in maniera più ampia, per cui i dati e i fatti rimanevano importanti, ma andavano inseriti in un contesto allargato: ambientale, sociale, culturale. L'analisi marxista divenne una critica complessa e articolata, non più limitata all'indagine sui "modi di produzione", ma arrivando a trattare anche la storia delle idee³² e della tecnologia.³³

4. Dialogo internazionale e interdisciplinarietà

Gli anni Sessanta (XX sec) alla Delhi University e Settanta (XX sec) alla JNU furono decenni nei quali gli storici indiani si diedero con passione all'elaborazione di un nuovo paradigma per la storia dell'Asia meridionale. Ancora una volta il legame fra economia, società e cultura è

³¹ Sumit Sarkar, "Rammohum Roy and the Break with the Past," in *Rammohun Roy and the process of modernization in India*, a cura di V. C. Joshi, Vikas, Delhi 1975, pp. 46-68; Barun De, "The Colonial Context of the Bengal Renaissance," in *Indian society and the beginnings of modernization c. 1830-1850*, a cura di C. H. Philips and Mary Doreen Wainwright, School of Oriental and African Studies, London 1976, pp. 119-25; Asok Sen, *Iswar Chandra Vidyasagar and his elusive milestones*, Riddhi-India, Calcutta 1977.

³² Si veda l'opera di Debiprasad Chattopadhyaya, tra cui ricordiamo per es. *Lokayata: A study in ancient Indian materialism*, People's Pub. House, New Delhi 1959 e *idem*, *Indian atheism - A marxist analysis*, Manisha, Calcutta 1969.

³³ V. Irfan Habib, *The agrarian system...*, op. cit.; Debiprasad Chattopadhyaya, *History of science and technology in ancient India*, con una prefazione di Joseph Needham, Firma KLM, Calcutta 1986.

fondamentale. Talora il cambiamento di paradigma fu legato alla scoperta di nuove fonti e documenti, tracce in precedenza non note o trascurate, ma molto spesso si trattò semplicemente di un riesame di materiale già studiato. Il dialogo fra gli storici indiani e gli studiosi del resto del mondo divenne più intenso e fecondo: Marx, Weber, gli storici delle *Annales*, avevano tutti a modo loro fatto commenti sul passato dell'India e dalla metà del xx secolo la discussione si era fatta più articolata.

Gli storici cominciarono a interessarsi anche di come fosse possibile ricostruire le società antiche, con un'attenzione particolare ai problemi specifici del subcontinente indiano, a partire da modalità diverse, per esempio da altre discipline delle scienze sociali: antropologia, economia, sociologia, geografia umana, demografia, eccetera. Studiando i dati archeologici non ci si limitò più a elaborare meri elenchi di manufatti, ma si esplorarono le possibilità di connettere questi reperti all'ambiente circostante e di conoscere anche in questo modo le società che li avevano prodotti. Nacquero nuovi modi di legare le interpretazioni ad altre fonti: si cominciarono a esaminare in prospettiva storica documenti commerciali, registri fiscali, donazioni fondiarie, sigilli amministrativi, censimenti, monete, incisioni su stele funebri, memorie di pellegrini, dati archeologici e architettonici, dizionari biografici, iscrizioni e, per ciò che concerne la storia più recente, la storia orale. La storia come scienza sociale sviluppò nuove metodologie e interessi: l'indianistica si emancipava sempre più dalla sua precedente inclusione nell'indologia e dal legame con l'analisi testuale. Questo rinnovamento, tuttavia, interessò principalmente lo studio della storia moderna e contemporanea: gli studiosi impegnati nella ricerca sulla storia dell'Asia meridionale

antecedente al XVI secolo, già alle prese con enormi problemi linguistici, restarono spesso intrappolati nel diretto confronto con l'orientalismo e il positivismo.

4.1. Lo studio della nazione oltre la storiografia nazionalista

Con l'ampliarsi dell'indagine storica gli studi di storia sociale cominciarono a posizionare la storia indiana in una dimensione mondiale, col risultato che la nazione indiana si rivelò una creazione recente e fragile, la cui artificialità fu messa in luce particolarmente dagli storici della prima generazione della cosiddetta "scuola di Cambridge".³⁴ Il dibattito, come si è detto, riguardava soprattutto l'interpretazione del concetto di nazione e di nazionalismo. Infatti, data l'elaborazione della teoria delle due nazioni, il concetto di nazione rimaneva confuso e il fatto di interpretare l'identità religiosa come un'identità storica non aiutava certo a chiarire le idee. Le teorie dello storico inglese Sir Lewis Namier, che aveva messo in luce gli interessi privati dei parlamentari nell'Inghilterra del XVIII secolo, furono applicate al contesto indiano da Anil Seal, secondo il quale gli interessi dei notabili indiani e il loro opportunismo sarebbero stati la principale

³⁴ Una discussione sulla "scuola di Cambridge" in italiano si può trovare in Michelguglielmo Torri, *Dalla collaborazione alla rivoluzione non violenta: Il nazionalismo indiano da movimento di elite a movimento di massa*, G. Einaudi, Torino 1975, pp. 361-364; *idem*, *Regime coloniale, intellettuali e notabili in India: politica e società nell'era del nazionalismo*, F. Angeli, Milano 1996, specialmente pp. 19-61.

caratteristica del nazionalismo.³⁵ Sebbene la sua indagine si fondasse su fonti meno dipendenti dagli archivi britannici, egli riduceva il nazionalismo a manovre dei notabili e delle classi colte occidentalizzate che tentavano di salvaguardare l'interesse delle proprie caste e classi, più che esprimere genuine richieste nazionali.³⁶ Un'impostazione di questo tipo si ritrova in parte anche negli studi su Gandhi di Judith Brown e su Jinnah di Ayesha Jalal.³⁷ Christopher Alan Bayly estese questa interpretazione al XVIII secolo, identificando una continuità di "corporate groups" dalla fine dell'epoca *mughal* fino all'inizio della dominazione britannica e delineando un quadro dell'India frammentato, con le aree costiere proiettate verso l'Oceano Indiano e l'entroterra composto di sistemi di interessi sociali e politici, commercio e agricoltura a base regionale.³⁸ In questo modo si riproponeva la nozione dell'epoca precoloniale come un periodo di caos e di declino, con l'intervento degli inglesi analizzato come una combinazione di condizioni e interessi sociali, economici e politici: in quest'ottica la conquista britannica non fu

³⁵ A. Seal, *The emergence of Indian nationalism: competition and collaboration in the later nineteenth century*, Cambridge University Press, Cambridge 1968.

³⁶ John Gallagher, Gordon Johnson e Anil Seal, a cura di, *Locality, Province and Nation*, Cambridge University Press, Cambridge 1973; David Washbrook, *The emergence of provincial politics*, Cambridge University Press, Cambridge 1976.

³⁷ Judith M. Brown, *Gandhi's rise to power: Indian politics, 1915-1922*, Cambridge University Press, Cambridge 1972; Ayesha Jalal, *The sole spokesman: Jinnah, the Muslim league and the demand for Pakistan*, Cambridge University Press, Cambridge 1985.

³⁸ C. A. Bayly, *Rulers, townsmen and bazaars: north Indian society in the age of British expansion, 1770-1870*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

altro che un'elaborazione di processi che erano già in atto in India. Quest'interpretazione rischia di limitarsi a capovolgere il discorso su somiglianza e differenza, mantenendo l'idea che l'India fosse una realtà tanto "altra" da essere del tutto incapace di capitalismo e giustificando, pertanto, l'intervento colonialista britannico in grado di proiettarla nell'orbita della storia mondiale,³⁹ tanto che fu ferocemente avversata da parte dei maggiori storici indiani. Tuttavia, questo approccio è stato molto importante per chiarire dinamiche che legarono i diversi poteri locali con i gruppi di potere a livello nazionale, contribuendo, per esempio, a mettere in luce alcune caratteristiche del Partito del Congresso che aiutano a capire meglio certe politiche dell'India indipendente: il riconoscimento di tre livelli di articolazione della scena politica (locale, provinciale e centrale), interagenti ma distinti tra loro e caratterizzati da realtà che, pur essendo diversificate, erano omogeneamente permeate dalla presenza di strutture clientelari dominate da notabili, rimane un contributo fondamentale alla comprensione della storia della fine del colonialismo.

Un certo numero di storici, sia indiani sia occidentali, tentarono in quei decenni di superare sia la visione filo-coloniale sia quella nazionalista. Essi sottolinearono la necessità di studiare la storia dell'India (e dell'Asia in generale) non come la storia della presenza europea nel subcontinente, né solo come la storia della liberazione dell'India dalla dominazione europea, ma piuttosto come la storia della modernizzazione dell'India, un processo

³⁹ David A. Washbrook, "Progress and Problems: South Asian Economic and Social History, c.1720-1860." in *Modern Asian Studies* 22, no. 1 (1988), pp. 57-96.

del quale facevano parte tanto la conquista europea quanto la reazione indigena: in questa accezione modernizzazione non è sinonimo di occidentalizzazione, poiché attraverso la dialettica di dominazione e reazione si instaurò un complesso processo di interazione fra idee importate dall'Occidente e nozioni che facevano parte della cultura tradizionale. La mutuazione di idee e strumenti dal mondo moderno occidentale non implicava necessariamente un'occidentalizzazione. Sebbene per questi storici il nazionalismo rappresentasse una caratteristica essenziale del mondo moderno, ciò che li interessava maggiormente era l'idea dell'India non come uno stato nazionale, ma come uno stato civile. Fra gli studiosi indiani che hanno fatto parte di questo orientamento si possono citare, tra altri, Ravinder Kumar, S. R. Mehrotra, Bishwa Nath Pandey e Sarvepalli Gopal.⁴⁰

⁴⁰ S.R. Mehrotra, *India and the Commonwealth 1885-1929*, George Allen & Unwin, London 1965; B.N. Pandey, *The break-up of British India*, MacMillan, London 1969; S. Gopal, *The permanent settlement in Bengal and its results*, G. Allen & Unwin, London 1949; R. Kumar, *India and the Persian Gulf region, 1858-1907: a study in British Imperial policy*, Asia Publishing House, London 1966. Per questo approccio fuori dall'India possiamo menzionare, per es., studiosi come John Broomfield (*Elite conflict in a plural society: 20. century Bengal*, Berkeley-Los Angeles 1968), Jim Masselos (*Indian nationalism: An history*, Sterling, New Delhi 1985), D. A. Low (*Congress and the Raj*, Arnold-Heinemann, Melbourne 1977), David Hardiman (*Feeding the baniya: peasants and usurers in Western India*, OUP, Oxford 2000) e, in Italia, Giorgio Borsa (*Trade and politics in the Indian Ocean: historical and contemporary perspectives*, Manohar, New Delhi 1990) e il già citato M. Torri.

4.2. La lezione delle Annales

La “nuova storia” si poté produrre grazie a numerosi procedimenti trasversali. Particolarmente importante fu l’esperienza dell’École des Annales in Francia,⁴¹ che poneva l’accento sui cambiamenti a lungo termine, riguardanti abitudini sociali, atteggiamento psicologico e fenomeni economici: più che dar peso alle rivoluzioni politiche, si andavano a indagare la mentalità, le classi marginali, i cambiamenti di clima e di paesaggio.⁴² Fra le vittime di questi cambiamenti la perdita più felice fu forse la dicotomia fra moderno e premoderno. A questo filone di indagine appartengono le opere di Harbans Mukhia⁴³ e, sebbene in maniera non esplicita e in epoca più recente, quelle di Shadakshari Settar.⁴⁴

⁴¹ P. Burke, *Una rivoluzione storiografica. La scuola delle Annales 1929-89*, Laterza, Roma-Bari 1992; Aa.Vv., *La storia delle “Annales”*, n. speciale della “Rivista di storia della storiografia moderna”, 1-2, 1993, Gei, Roma 1994.

⁴² Si pensi soprattutto gli studi di F. Braudel: v. per es. i saggi “Storia e scienze sociali”, “La «lunga durata»“ e “Il presente spiega il passato”, in *Scritti sulla storia*, Mondadori, Milano 1980, pp. 57-92 e pp. 223-236.

⁴³ V. per es. Harbans Mukhia, *Historians and historiography during the reign of Akbar*, Vikas Pub. House, New Delhi 1976; *idem*, *Feudalism and non-European societies*, Frank Cass, London 1985; *idem*, *Perspectives on medieval history*, Vikas Pub. House, New Delhi 1993; *idem*, *The feudalism debate*, Manohar, New Delhi 1999.

⁴⁴ V. per es. Shadakshari Settar, *Inviting death: historical experiments on Sepuchar*, Institute of Indian Art History, Karnatak University, Dharwad 1986; i due volumi sulla spartizione curati con I. B. Gupta, *Pangs of partition*, Manohar, New Delhi 2002; e i 4 volumi sull’archeologia indiana curati con R. Korisettar, *Indian archaeology in retrospect*, Manohar, New Delhi 2002.

Anche Romila Thapar nella sua lunga carriera ha sempre perseguito una mediazione fra la narrativa delle civiltà di vecchio stampo, l'antropologia strutturale, il materialismo dialettico e la nozione di coscienza collettiva.⁴⁵ Fra gli anni Sessanta e Settanta (XX sec), infatti, lo studio della storia in India subì un vero e proprio spostamento di paradigma dall'indologia classica verso le scienze sociali e questo riorientamento si riflette nelle storie scritte a quell'epoca. Emblematica è proprio la *History of India*, Vol. I (1966) di questa studiosa, che va ben oltre le storie politiche dinastiche, all'epoca molto limitate, fino a includere una grande varietà di attività umane, come quella economica, sociale, tecnologica, religiosa, letteraria e artistica. Per avere un'idea di quanto sia cambiato negli ultimi quarant'anni basta mettere a confronto i due *avātār* del libro: infatti, esso è stato completamente riscritto dall'autrice nel 2002, in un progetto di storia dell'India non più articolato in due volumi, bensì in tre, per "do justice to the important period from c. A.D. 1300 to 1800".⁴⁶ Il primo radicale cambiamento riguarda la cronologia: la prima edizione arrivava fino al 1526, ma l'edizione più recente si ferma alla fine del XIII secolo, periodo nel quale, secondo Thapar, si verificò un cambiamento epocale in India. Rifiutando completamente la periodizzazione tradizionale si sottolinea come per capire la storia sia fondamentale non solo seguire le sorti politico-dinastiche, ma esaminare i cambiamenti nei processi e nelle strutture. Non essendo possibile in questa

⁴⁵ V. per es. R. Thapar, *The Mauryas revisited*, K.P. Bagchi & Co., Calcutta 1987.

⁴⁶ *Eadem, Early India: from the origins to AD 1300*, University of California Press, Berkeley, Calif. 2003, p. ix; la prima edizione del testo è *A history of India*, Penguin Books, Harmondsworth 1966.

sede analizzare per esteso le differenze fra le due redazioni, ci si limiterà a presentare un paio di considerazioni esemplificative riguardanti i capitoli iniziali. Nella prima edizione “Antecedents” è il primo capitolo ed esamina i modi in cui in passato era stata scritta la storia dell’India; nell’edizione del 2002 il capitolo con questo titolo diventa il terzo e presenta la documentazione archeologica del subcontinente, del tutto assente in precedenza. Il primo capitolo, intitolato “Perceptions of the Past”, aggiorna il dibattito sulla storiografia presentando una critica dello stato dell’arte molto significativa. Questo capitolo, se letto unitamente a “Introduction” (pp. xvii–xxx) non è semplicemente una presentazione generale della bibliografia disponibile, ma permette a chi legge di apprezzare meglio i capitoli seguenti, presentando una recensione critica della storiografia coloniale, che tuttavia non diventa demonizzante, bensì sottolinea quanto questa abbia influenzato anche le ideologie nazionalista e comunitarista. Anche le storie marxiste sono sottoposte a critica, sebbene l’autrice sia molto vicina a quell’ambito ideologico. Rispetto alla prima edizione troviamo l’aggiunta di un capitolo completamente nuovo, dal titolo “Landscapes and Peoples”, che non si limita a fornire un orientamento geografico, ma esamina come l’ambiente e l’ecologia abbiano influenzato la vita umana e siano a loro volta stati influenzati dall’antropizzazione. Troviamo un’analisi del concetto di tempo nell’India antica e una presentazione dei diversi tipi di società (cacciatori, raccoglitori, pastori, agricoltori, cittadini) insieme a una discussione sull’istituzione della casta, nella quale si sostiene che *jāti* e *varṇa* erano originariamente distinti e avevano funzioni diverse e che il fatto che le *jā-*

ti siano state incorporate nei *varṇa* dipende da un processo storico.

Nessuna spiegazione storica è definitiva, anche se il fervore della discussione può portare a pensare che lo sia. In tutte le teorie sopra menzionate era evidente la centralità della teoria economica e sociale. In India i modelli proposti dagli storici europei furono adottati con l'avvertenza che nell'ambito indiano era possibile che si verificassero delle varianti. Gran parte del dibattito storico successivo all'indipendenza è stato dominato dall'indagine sulla possibilità di una modalità di produzione feudale e di una transizione al capitalismo in contesto indiano. Inizialmente la discussione sul feudalesimo si era incentrata sui modelli europei, ma la costruzione del feudalesimo indiano di Ram Sharan Sharma⁴⁷ scatenò un dibattito sulla condizione dei braccianti nell'India antica e sul loro rapporto con i proprietari terrieri. Essa ha generato due paradigmi alternativi, che tendono a sottolineare gli aspetti "segmentari" o integrativi della politica medievale antica. Per quanto riguarda la concezione dello stato "segmentario",⁴⁸ che relega lo stato a un ruolo

⁴⁷ R. S. Sharma, *Śūdras in ancient India; a survey of the position of the lower orders down to circa A.D. 500*, Motilal Banarsidass, Delhi 1958. Dello stesso autore, una versione aggiornata del dibattito si trova in *Early medieval Indian society: a study in feudalisation*, Orient Longman, Hyderabad 2001.

⁴⁸ Questo termine fu coniato da Aidan Southall nell'ambito dell'antropologia politica negli anni Quaranta (XX sec) e in seguito venne applicato alla realtà indiana da R. G. Fox (v. *Urban India; Society, space and image*, Duke University Press, Durham 1970; v. anche *idem, Kin, clan, raja and rule: State-hinterland relations in pre-industrial India* (University of California Press, Berkeley 1971) e da Burton Stein (v. "The segmentary state in South Indian history," in *Realm and region*, a cura di R. G. Fox, 1977; *Peasant, state and society*

marginale rispetto alla comunità, essa è stata elaborata ampiamente nel contesto dell'India peninsulare,⁴⁹ mentre la “politica integrativa” è stata studiata maggiormente nel contesto del Rajasthan e dell'Orissa.⁵⁰ Attualmente il dibattito riguarda prevalentemente il cambiamento della proprietà fondiaria nel I millennio d.C.. Secondo Thapar, per esempio, la transizione al feudalesimo si realizzerebbe principalmente attraverso la concessione di terre e villaggi a brahmani, templi, monasteri buddhisti e ad alcuni funzionari dello stato. La concessione delle terre divenne un elemento fondamentale dell'economia politica e pertanto generò un cambiamento radicale che assunse un ruolo centrale verso i secoli IX – X d. C., tanto che è diventato un marcatore temporale per un nuovo tipo di periodizzazione. La discussione pro e contro il modello feudale portò a nuove considerazioni sullo stato, sull'economia, sulla società, sulle attività religiose e su altre potenziali aree di indagine, come anche altre teorie interpretative non marxiste.

Attraverso lo studio delle variazioni nei modelli di potere si arrivò a distinguere più chiaramente tra le forme di organizzazione politica dell'epoca antica. Infatti, la storiografia coloniale e nazionalista postulava che in epoca antica esistesse uno stato centralizzato, il cui crollo

in medieval South India, OUP, Delhi 1980; e *A history of India*, Blackwell Publishers, Oxford 1998).

⁴⁹ Aidan Southall, “The Segmentary State in Africa and Asia”, in *Comparative Studies in Society and History*, XXX, I, January 1988, pp. 52-82: la applica nel caso dei *rājput* nei secoli XVI-XVII.

⁵⁰ V. Hermann Kulke, “Fragmentation and segmentation versus integration: reflections on the concept of Indian feudalism and the segmentary state in Indian history”, in *Studies in History*, IV, II, July-December 1982, pp. 237-63.

era la causa del declino politico, visto come la frammentazione di una politica accompagnata dall'assenza di un potere consolidato. Ora, invece, si riteneva che formazioni antecedenti a quella statuale fossero le strutture sociali – in genere agropastorali – come i *chiefdom*,⁵¹ mentre le monarchie manifestavano un grado di organizzazione più complesso;⁵² nelle società descritte nei *Veda*, nel *Mahābhārata* e nel *Rāmāyaṇa*, come anche nelle parti più antiche dei canoni buddhista e jaina la transizione dal primo tipo di società al secondo risultava fondamentale. Questa considerazione rendeva auspicabile che gli studi si spostassero dall'annosa questione delle origini degli arii e del fondamento ario della civiltà indiana verso interrogativi più ampi: la natura del cambiamento sociale, il rapporto fra le molteplici culture di quel periodo e i meccanismi di legittimazione del potere. Queste problematiche, che riguardano strettamente l'indagine sul passato dell'India, sono in realtà di grande interesse anche per quanto concerne la società a noi contemporanea, poiché tali strutture non si muovono in modo lineare, ma coesistono tanto nel passato quanto oggi, e ciò si riflette nella complessità dei documenti storici.

La discussione sullo stato portò a un approfondimento dello studio delle tipologie dei sistemi statuali: il modo nel quale uno stato viene a formarsi nel tempo oggi non è più studiato separatamente dalla società. La natura del-

⁵¹ Unità politiche autonome che comprendono un certo numero di villaggi o di comunità sottoposti al controllo permanente di un capo supremo; per uno studio recente v. Timothy Earle, *Chiefdoms: power, economy, and ideology*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

⁵² Per uno studio recente v. Kumkum Roy, *The emergence of monarchy in North India: eighth to fourth centuries B.C.*, OUP, New Delhi 1994.

la formazione degli stati suggerisce variabili che cambiano nel tempo: lo stato *maurya* (IV a.C.) non fu identico a quello *gupta* (IV d.C), come sembra suggerire l'etichetta omologante di "impero" riferita a entrambi. Si criticò pertanto l'equiparazione di tutti i sistemi statuali antichi e si approfondì lo studio di quella che è stata definita l'amministrazione imperiale. Ci si cominciò a interrogare sulla tensione fra centro e periferia e si indagarono le tendenze centralizzanti e quelle autonomiste, mettendo in discussione la correttezza dell'uso continuo del termine impero per ogni tipo di monarchia, poiché esistono vari tipi di monarchie organizzate in maniera diversa e non tutte sono imperi. Oggi si può discutere se l'impero *maurya* fosse un sistema fortemente centralizzato, come la maggior parte degli storici qualche decennio fa sosteneva senza ombra di dubbio, o se possa essere invece considerato un sistema ben più diversificato, come alcuni hanno cominciato a proporre negli ultimi decenni.⁵³

Un altro importante riorientamento riguarda il ruolo della religione nella storia indiana. Esso è certamente ancora ritenuto un elemento molto importante, ma non è considerato altro che una fra le svariate articolazioni sociali. In termini storici la religione non può essere considerata solo come un insieme di rituali e di credenze, poiché nel momento in cui essa esce dall'ambito puramente personale ed entra nella sfera pubblica, diventando espressione di un gruppo sociale che si identifica con essa, per lo storico è necessario tenere in considerazione molte varianti. L'analisi dei testi, dei rituali e delle credenze sicuramente aiuta a comprendere che cosa sia una religione, ma la sua influenza storica si definisce in base a chi

⁵³ V. Romila Thapar, *Aśoka...*, cit.

siano i suoi propagatori, i suoi sostenitori, i seguaci, le modalità di organizzazione e le risposte che essa sa dare ai fedeli anche a livello di vita quotidiana. Per esempio, l'affermarsi del buddhismo come evento storico è un processo connesso anche all'evoluzione di stati e di centri urbani, non solamente a nuove ricerche spirituali.

Considerare la religione come fattore primario della formazione iniziale degli stati è semplicistico, poiché tale processo richiede risorse molto più concrete e utilitarie. Tuttavia, certamente alcuni aspetti della religione furono utilizzati in alcune epoche storiche per favorire la fusione di segmenti in un impero, come all'epoca del sovrano *maurya* Aśoka o del sovrano *muḡal* Akbar.

La storiografia più recente comincia a riconoscere l'importanza dello studio delle ideologie divergenti per interpretare il conflitto e il cambiamento in alcune epoche storiche. Per esempio, lo studio dei processi di organizzazione urbanistica della pianura gangetica nel VI-V secolo a.C. è fondamentale per comprendere lo scontro fra i *gaṇasaṅgha* (oligarchie e *chiefdom*) e i *rājya* (monarchie), un tempo rilevato solo marginalmente. Studiare le città e le loro relazioni con l'ambiente, le risorse disponibili e la demografia è necessario anche perché la città è importante come centro di scambio e di amministrazione. La prospettiva coloniale dava particolare rilevanza all'economia agraria dell'India antica e pertanto tutto ciò che riguarda le formazioni urbane e le loro molteplici dimensioni dell'antichità era stato lasciato in secondo piano. Ma se si vogliono studiare questi processi è necessario considerare che in questo contesto fanno parte dello spirito urbano anche le argomentazioni e controargomentazioni degli intellettuali dell'epoca o la discussione sulle divergenti concezioni dell'etica sociale, che

assumono particolare rilevanza nell'esame di testo e contesto. Non è irrilevante, per esempio, il fatto che nelle discussioni di questo periodo i brahmani ortodossi si riferiscano agli eretici come *nāstika* e *paṣanda*, ma che gli stessi termini siano usati dagli eterodossi nei confronti dei brahmani!

Distinguere e separare le attività inglobate sotto la generica etichetta di "religione" e cercare di svelare le loro funzioni sociali aiuta a chiarire i legami fra ruolo sociale e credenze religiose. Per esempio, la concessione di terre a istituzioni religiose in epoca post-Gupta comportò mutazioni nelle loro idee e nelle loro attività: esse fondarono a loro volta istituzioni e divennero importanti detentrici di ricchezze e di potere. Queste istituzioni monastiche, lungi dal promuovere una religione informale, erano agenti di intervento, spesso associate ai sovrani. Movimenti religiosi popolari, alcuni noti come deviazioni dall'ortodossia o come vere e proprie contrapposizioni nei suoi confronti, ebbero un ruolo molto importante dal punto di vista storico. Un altro rilevante stimolo di riflessione in ambito storico è la relazione fra il devoto e la sua divinità nella tradizione *bhakta* della devozione popolare, che è stata paragonata a quella fra il bracciante e il suo signore feudale.

Infine, è d'uopo sottolineare come un documento storico possa essere usato solo in minima parte fin quando non ci si pongano interrogativi nuovi. Per esempio, le numerose iscrizioni che registrano le donazioni di terre nell'epoca successiva ai Gupta sono state oggetto di indagine storica fin dal XIX secolo, ma per lungo tempo furono utilizzate solo per ricostruire la cronologia delle dinastie. Solamente negli ultimi cinquant'anni si è cominciato a studiarle per trovare dati sull'economia agraria e

sul patrocinio delle élite nei confronti dei diversi gruppi religiosi.⁵⁴ Per un sovrano sostenere un culto locale era un modo di creare consenso e alcuni culti religiosi divennero una rete di sostegno per particolari dinastie. Dunque il sostegno regale nei confronti di un determinato culto poteva implicare che il sovrano avesse maggiore possibilità di ricevere consensi nell'intera area geografica di diffusione del culto.⁵⁵

4.3. *L'apporto delle teorie weberiane e dell'antropologia*

Le teorie weberiane sulla religione indiana e sulla mancanza di un'economia e di una logica nel subcontinente non hanno prodotto grandi studi storici. Tuttavia, la nozione di legittimazione è stata oggetto di ampio dibattito, soprattutto riguardo ai regni e alle dinastie dell'inizio del I millennio d.C.⁵⁶ Gli studi sulla tradizione storica indiana sono ancora molto limitati, ma dimostrano che il bisogno di legittimazione era una delle ragioni della fondazione di tale tradizione. Ciò è connesso ad alcuni studi sulla relazione fra rituale e potere,⁵⁷ special-

⁵⁴ Dineschandra Sircar, *Indian epigraphy*, Motilal Banarsidass Delhi 1965; Richard Salomon, *Indian epigraphy: A guide to the study of inscriptions in Sanskrit, Prakrit, and other Indo-Aryan languages*, University Press, New York 1998; Noboru Karashima, "South Indian temple inscriptions: A new approach to their study", in *South Asia: Journal of South Asian Studies*, 19:1 (1996), pp. 1-12.

⁵⁵ B. Stein, a cura di, *South Indian temples. An analytical reconsideration*, Vikas Pub. House, New Delhi 1978.

⁵⁶ Hermann Kulke, *Kings and cults: State formation and legitimation in India and Southeast Asia*, Manohar, Delhi 2001.

⁵⁷ V. per es. Maurice Bloch, *Ritual, history and power: Selected papers in anthropology* (London School of Economics Monographs on Social

mente in società governate da concetti di reciprocità, le cui principali caratteristiche sono lo scambio di doni e gli studi delle genealogie.⁵⁸

I modelli dei legami di parentela aiutano a tracciare molteplici schemi genealogici nelle estese liste di eroi e antieroi (es. *pāṇḍava* e *kuru* del *Mahābhārata*): anziché ricorrere al vecchio modello di presunta uniformità si tende oggi a studiare questi elenchi come meccanismi per incorporare svariati gruppi sociali.⁵⁹

Un tema particolarmente rilevante per ciò che concerne l'indagine sulla società del subcontinente è quello delle caste. Con la fine della colonizzazione, dopo la seconda guerra mondiale, vi fu una forte spinta verso lo studio della "realtà di base", con un progressivo allontanamento dallo studio della politica imperiale. Una nuova generazione di antropologi sociali e culturali si lanciò nell'analisi della casta e della società di villaggio su basi rinnovate. Ciò da una parte favorì la raccolta di dati sul campo da contrapporre alla conoscenza derivata dai testi classici, ma allo stesso tempo rimase legata a una ricerca

Anthropology), The Athlone press, London 1989. Per il dono come rituale e forma di scambio sociale in contesto indiano v. per es. Frits Staal, in collaborazione con C.V. Somayajipad e M. Itti Ravi Nambudiri, *Agni, the Vedic ritual of the fire altar*, Asian Humanities Press, Berkeley 1983.

⁵⁸ Sebbene datato, rimane classico il saggio di Marcel Mauss, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (Trad. di Franco Zannino: *Saggio sul dono: forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, con un'introduzione di Marco Aime, G. Einaudi, Torino 2002). Per il contesto indiano v. per es. Vijay Nath, *Dāna, gift system in ancient India, c. 600 B.C.-c. A.D. 300: a socio-economic perspective*, Munshiram Manoharlal, New Delhi 1987.

⁵⁹ R. Thapar, *From lineage to state: Social formations in the mid-first millennium B.C. in the Ganga valley*, OUP, New York 1984.

dell'“India autentica” che rischiava di riproporre vecchie idee sotto nuove spoglie. Il modello della casta come struttura immutabile e rigida fu riproposto e argomentato da Louis Dumont⁶⁰ e l'antico concetto di un'India ultramondana e regolata dal sistema delle caste fu riformulato come “India tradizionale” dalle teorie della modernizzazione negli anni Sessanta (XX sec).⁶¹ Gli studi antropologici degli anni Cinquanta e Sessanta (XX sec) influenzarono molto anche gli studi di area negli Stati Uniti, anticipando di almeno un decennio il più recente legame fra antropologia e storia.⁶² Con la loro pretesa di oggettività, tuttavia, sia l'antropologia sia gli “Area Studies” finirono spesso per ricorrere a teorie essenzialiste, postulando entità rappresentate come credenze e strutture “tradizionali”, che venivano contrapposte alla modernizzazione e risultavano utili all'elaborazione di progetti di sviluppo culturalmente sensibili e all'evoluzione della

⁶⁰ L. Dumont, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Gallimard, Paris 1966 (trad. it. di D. Frigessi: *Homo hierarchicus: il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano 1991). Quest'opera non esercita più ormai a livello internazionale l'influenza che aveva negli anni Settanta (XX sec), ma la sua formulazione della gerarchia rituale come struttura essenziale e caratterizzante dell'India ha ancora seguaci e sostenitori, specialmente nei circoli dell'indologia classica.

⁶¹ V. per es. Frederick J. Bailey, *Caste and the economic frontier*, Manchester University Press, Manchester 1957; William McKim Marriott, “Hindu Transactions: Diversity Without Dualism,” in *Transaction and meaning: Directions in the anthropology of exchange and symbolic behavior*, a cura di Bruce Kapferer, Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia 1976; Michael Moffat, *An untouchable community in South India*, Princeton University Press, Princeton 1979.

⁶² Per un compendio ricco di citazioni sulla bibliografia sulle caste dell'epoca v. David G. Mandelbaum, *Society in India*, 2 voll., University of California Press, Berkeley 1970.

tecnologia “più adeguata”. Oggi si ammette che la mobilità sociale non solo era possibile ma è anche riconoscibile e documentabile nel passato e molti studi hanno affrontato la dimensione storica di alcune caste nel contesto locale.⁶³ La teoria sociologica che Mysore Narasimha-char Srinivas ha definito “sanscritizzazione”,⁶⁴ secondo la quale era possibile per le caste inferiori progredire nella scala sociale attraverso l’imitazione delle caste superiori è stata applicata ad alcune situazioni storiche, sebbene presenti alcuni limiti.⁶⁵ La politica è sempre stata un campo di gioco aperto e tutte le dichiarazioni di identità *kṣatriya* e/o aristocratica rimangono strumenti di legittimazione estremamente ambigui: non sempre si è trattato di un fenomeno di osmosi, poiché incorporarsi in un sistema o imitare stili di vita può anche diventare motivo di frizione, quando non diventi addirittura scontro.

⁶³ V. per es. Ronald B. Inden, *Marriage and rank in Bengali culture: a history of caste and clan in the middle period Bengal*, University of California Press, Berkeley 1975; Frank F. Conlon, *A caste in a changing world: The Chitrapur saraswat srahmans, 1700-1935*, Thomson Press, Delhi 1977; Karen I. Leonard, *Social history of an Indian caste: The kayasths of Hyderabad*, University of California Press, Berkeley 1978.

⁶⁴ M.N. Srinivas, *Caste in modern India*, Asia Publishing House, London 1962; *idem*, *Social change in modern India*, University of California Press, Berkeley 1966; per uno studio sul concetto e sulle sue applicazioni v. Simon Charsley, "Sanskritization: The career of an anthropological theory" in *Contributions to Indian Sociology*, 1998; 32, pp. 527-549.

⁶⁵ Per uno studio recente sulla sanscritizzazione nell’India settentrionale v. Christophe Jaffrelot, "Sanskritization vs. ethnicization in India: Changing identities and caste politics before Mandal" in *Asian Survey*, Vol. 40, No. 5, *Modernizing tradition in India*. (Sep. - Oct., 2000), pp. 756-766.

4.4. Ri-orientare la storia delle relazioni e degli scambi

La principale messa in discussione di quello che possiamo chiamare il monopolio dei testi viene probabilmente dall'archeologia: introdurre dati archeologici negli studi storici costringe gli storici a ragionare lungo linee interdisciplinari.⁶⁶ Tra il XIX e il XX secolo, quando la storia si stava affermando in Europa come una disciplina professionale, gli studiosi e gli scienziati europei erano particolarmente interessati a questioni ontologiche: in numerosi campi della conoscenza si fece un immane sforzo per identificare e classificare categorie della società umana, definirne le qualità essenziali e dimostrarne il progresso lungo il cammino dell'evoluzione. Si trattò in effetti di un grande esercizio di formazione dell'identità, profondamente influenzato da concezioni razziste. Nel contesto dell'Asia meridionale questo esercizio si esplicò nei dibattiti filologici e nell'interpretazione dei documenti testuali come base della ricostruzione storica, che si concentrava pertanto sui *Veda* e sul corpus letterario sanscrito. Secondo questa concezione esisteva un legame fra genetica e linguaggio, ed era perciò possibile connettere le lingue "indoeuropee" con organizzazioni sociali che si potevano ricostruire dalle testimonianze contenute nella letteratura, postulando l'esistenza di una popolazione "indoaria" geneticamente distinta. Questo tipo di ricerca storica poneva un forte accento sul problema delle origini. Dal momento che si postulava che le più antiche ma-

⁶⁶ Sulle relazioni fra storia e archeologia v. per es. Thomas R. Trautmann and Carla M. Sinopoli, "In the beginning was the word: Excavating the relations between history and archaeology in South Asia" in *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 45,4 (December 2002), pp. 492-523.

nifestazioni di questo complesso di genotipi linguistici fossero situate nell'India settentrionale, si elaborò una tesi di diffusione che prevedeva la ricerca delle tracce dell'espansione degli arii e del loro "Altro", i non-ari. Anche gli studiosi che rifiutavano il legame genetico applicavano il processo di diffusione, trasportandolo a livello di cultura o di istituzioni sociali, con l'idea che tutto ebbe inizio nell'India settentrionale per espandersi in seguito in tutto il subcontinente. Questa tesi ebbe numerose ramificazioni. In primo luogo il modello si ripeteva, così che la storia dell'Asia meridionale era intesa come una serie di ondate successive di "invasori" (politici o culturali/ religiosi), intesi come l'intrusione di un elemento estraneo nel substrato originario: l'esempio più lampante era rappresentato dall'islàm. D'altro canto, si andava alla ricerca dell'elemento indigeno, in costruzioni come il nazionalismo dravidico, quello singalese o lo *hindutva*. Non è certamente esagerato affermare che ancor oggi molti accademici lavorano all'interno di queste categorie. Tuttavia, la storiografia più recente si è mossa certamente in direzioni diverse, cercando per esempio di esaminare fonti estranee all'India settentrionale, interessandosi della letteratura jaina o buddhista, riconoscendo pari valore a documenti in sanscrito e in lingue diverse dal sanscrito.

L'archeologia pone un'alternativa al metodo testuale, poiché nel momento in cui non ci si limita a elaborare meri elenchi di manufatti, ma si esplorano le possibilità di connetterli all'ambiente circostante si scopre la possibilità di conoscere anche in questo modo le società che li avevano prodotti, mettendo le interpretazioni in relazio-

ne ad altre fonti in modi nuovi.⁶⁷ Una maniera radicale di evitare i problemi generati dall'evoluzionismo e dal diffusionismo derivati dalle fonti letterarie consiste nell'evitare la letteratura *tout court*: per esempio, nella sua ponderosa sintesi dell'archeologia antica dell'Asia meridionale Dilip K. Chakrabarti riesce in oltre 350 pagine a non fare quasi alcun riferimento a testi.⁶⁸ Il problema principale per questo studioso è quello delle relazioni spaziali fra cultura materiale e ambiente, non certo quello delle migrazioni arie o delle caste. Uno studio geografico di questo tipo può conferire un elemento di realismo storico alle mappe degli insediamenti di stadi diversi dell'India protostorica e antica. L'archeologia in questa prospettiva è "the reconstruction of the story of man-land relationship through the ages".⁶⁹ I materiali provenienti dai siti più rilevanti vengono dettagliatamente utilizzati per creare ritratti di micro-regioni e dei loro ambienti, nel processo di costruzione di unità socio-spaziali più ampie. Particolare rilevanza hanno le "zone di interazione" dei bacini dei fiumi Indo e Oxus (Amu Darya), la regione del Tarai e quella della catena dei Vindhya/Satpura, che diventano quadri di riferimento per interpretare processi storici più ampi e a lungo termine. Ciò permette di rilevare le tecnologie presenti nel subcontinente durante tut-

⁶⁷ Per uno studio italiano sulla ricerca di documentazione archeologica per le affermazioni testuali v. per es. Gian Giuseppe Filippi e Bruno Marcolongo, a cura di, *Kampilya: Quest for a Mahabharata city*, Venetian Academy of Indian Studies - D.K. Printworld (P), Venezia-New Delhi 1999.

⁶⁸ Dilip K. Chakrabarti, *India: An archaeological history. Paleolithic beginnings to early historic foundations*, OUP, New Delhi 1999.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 3.

to il III millennio a.C. e di eliminare la questione della diffusione o dell'espansione.

Certamente anche l'accumulazione di dati archeologici che permetta alla fine di identificare un modello è un processo di rappresentazione della realtà, che porta a costruire interpretazioni tanto quanto l'analisi della documentazione testuale. Tuttavia, il problema non è scartare l'una o l'altra documentazione quando, come spesso avviene, esse siano in disaccordo, ma piuttosto per chi studia la storia è importante tenere in considerazione un punto di vista che sottolinei la non univocità della documentazione. La negazione di una narrazione grandiosa permette l'identificazione di moduli autonomi, che sembrano derivati organicamente da molteplici siti ambientali. Le diverse regioni del subcontinente possono in questo modo generare storie basate sulle proprie specifiche condizioni ambientali, anziché essere ricondotte a un'interpretazione unitaria dell'induismo, al sistema delle caste, al concetto di diffusione della cultura e della tecnologia da specifici nuclei regionale, con la conseguente predominanza di una particolare area del subcontinente. Questo approccio apre nuove possibilità di lavoro sul campo e nuove modalità per identificare legami e relazioni.

Un altro aspetto degli studi dell'Asia meridionale che negli ultimi decenni ha assunto notevole rilevanza è lo studio della mobilità, degli scambi e delle relazioni fra l'Asia meridionale e le regioni circostanti, che pone in dubbio la correttezza della concezione di una storia di

civiltà nettamente definite e separate.⁷⁰ Nelle forme più varie, dal baratto al commercio, gli scambi sono documentati con sempre maggiore evidenza a partire dall'epoca *maurya* e forniscono una dimensione economica alle mappe che si possono tracciare con i dati testuali e archeologici. Lo studio della numismatica oggi non è più inteso semplicemente come uno strumento per ricostruire la cronologia e le dinastie, ma introduce i preliminari del danaro e del commercio nei centri di scambio.⁷¹ Laddove il commercio è centrale per una certa regione diventa necessario studiare quali siano i beni che venivano scambiati e la loro produzione, le tecnologie di trasporto e le rotte interessate, la natura dei mercati, l'evoluzione dei centri urbani e l'autorità preposta al controllo del commercio nei diversi punti di passaggio e di scambio. Lo studio delle vie di comunicazione e delle rotte verso l'esterno del subcontinente a partire dall'epoca antica ha messo in luce come la prospettiva che spiegava il passato del subcontinente indiano quasi esclusivamente a partire dallo Hindu Kush e dallo Himalaya non sia corretta, poiché trascura gli scambi che riguardavano l'Oceano Indiano e il sud del subcontinente.⁷² L'indagine sull'Oceano In-

⁷⁰ V. David Ludden, "History outside civilisation and the mobility of South Asia", in *South Asia: Journal of South Asian Studies*, 17:1 (1994), pp. 1 - 23.

⁷¹ V. per es. *Śrī puṣpāñjali: recent researches in prehistory, protohistory, art, architecture, numismatics, iconography, and epigraphy: Dr. C.R. Srinivasan commemoration volume*, a cura di K.V. Ramesh, S. Subramonia Iyer, M.J. Sharma, S. Swaminathan and C.S. Vasudevan, Bharatiya Kala Prakashan, Delhi 2004, 2 voll.; Brajadulal Chattopadhyaya, *Coins and currency systems in South India, c. A.D. 225-1300*, Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi 1977.

⁷² Per uno studio recente sugli scambi tra Mediterraneo e Asia Meridionale in epoca antica v. Federico De Romanis e André Tchernia, a

diano nell'antichità ha evidenziato una fiorente rete di scambi marittimi che porta a rivalutare alcune concezioni diffuse riguardanti gli accordi commerciali esistenti, che appaiono molto più complessi di quanto comunemente si ritenesse: nel periodo antecedente all'espansione europea l'orbita andava da Tunisi a Canton, come dimostrano per es. gli studi di K. N. Chaudury e Sugata Bose.⁷³ L'esame di queste vie di comunicazione, oggetto delle importanti correnti storiografiche definite *maritime history* e/o *precolonial history*, ha portato alla luce molte intersezioni culturali e intellettuali. Ciò dimostra quanto sia necessario considerare le culture non come monolitiche, ma come realtà permeabili, e inserire la storia dell'India e dell'Asia nel sistema-mondo: contrariamente a quanto generalmente ritenuto, l'Asia fu fino al 1800 il motore dell'economia mondiale e non è corretto attribuire l'"ascesa dell'Occidente moderno" a una presunta superiorità dell'Europa, bensì è più adeguato spiegarla come il risultato di tendenze globali, sostituendo a un ap-

cura di, *Crossings: early Mediterranean contacts with India*, Manohar, New Delhi 1997; sulla parte meridionale del subcontinente v. Radha Champakalakshmi, *Trade, ideology, and urbanization : South India 300 BC to AD 1300*, OUP, Delhi 1996; sulle vie di comunicazione nell'India *mughal* v. Jean Deloche, *La circulation en Inde avant la revolution des transports*, Ecole française d'Extreme-Orient, Paris 1980.

⁷³ V. Kirti Narayan Chaudhury, *Trade and civilisation in the Indian Ocean: An economic history from the rise of Islam to 1750*, Cambridge University Press, Cambridge 1985; *idem*, *Asia before Europe: economy and civilisation of the Indian Ocean from the rise of Islam to 1750*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, trad. it. di Maria Baiocchi, *L'Asia prima dell'Europa: economie e civiltà dell'Oceano Indiano*, Donzelli, Roma 1994; Sugata Bose, *A hundred horizons: the Indian Ocean in the age of global empire*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2006.

proccio eurocentrico quello di un sistema mondiale.⁷⁴ Le potenzialità di un possibile bilinguismo in alcune regioni (per es. pracrito e greco, o sanscrito e giavanese) suggeriscono un riesame degli scambi fra culture in molti ambiti.⁷⁵ Si potrebbe scherzosamente parlare di una “globalizzazione prima della globalizzazione”, ma ciò che è seriamente sostenibile è che la teoria di civiltà rigidamente separate non è suffragata da questa serie di studi.

Oggi questo tipo di lavori, che richiede l'analisi e la comparazione di un grande numero di dati, è reso più facile anche dall'uso dell'informatica, che è diventato comune in tutti i tipi di studi storici. Tuttavia, il computer non è altro che uno strumento e non può fornire risposte da sé. Certamente esso rende la ricerca di alcuni tipi di informazione molto più semplice e veloce e ciò apre la strada a nuovi orientamenti di indagine. Ma in ultima analisi è solo l'uso che lo studioso fa del computer che porta a conoscere i dati, a porsi gli interrogativi e cercare le risposte a essi.

Nella storiografia attuale è diventato fondamentale, dunque, tracciare connessioni fra le regioni geografiche, l'ambiente e le spiegazioni storiche. L'indagine sui fattori ambientali ha portato anche, d'altro canto, a una maggiore attenzione all'aspetto regionale della storia. La creazione di stati linguistici negli anni Cinquanta (XX sec), che cancellò i confini imposti all'India britannica, favorì

⁷⁴ Per un approccio di questo tipo in Italia, v. Michelguglielmo Torri, *Storia dell'India*, GLF editori Laterza, Roma- Bari 2000.

⁷⁵ V. Sheldon Pollock, *Literary cultures in history: reconstructions from South Asia*, University of California Press, Berkeley 2003; Sumit Guha, “Transitions and translations: Regional power and vernacular identity in the Dakhan, 1500-1800”, in *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, 24:2 (2004), pp. 23-31.

a sua volta lo sviluppo delle storie regionali.⁷⁶ Gli stati recentemente creati cominciarono a essere trattati da alcuni storici come entità sub-nazionali, sebbene i confini attuali non necessariamente corrispondano a quelli del passato. Gli studi delle storie regionali hanno comportato lo spostamento della prospettiva dalla piana indo-gangetica, col risultato che oggi la storia dell'India meridionale ha molto più spazio e rilevanza nelle storie generali dell'India di quanto avvenisse, per esempio, cinquant'anni fa. Le storie regionali generano modelli che talora sono differenti gli uni dagli altri e queste variazioni hanno un fondamento storico. Per esempio, il modello quadripartito dei *varṇa* non è valido in tutto il subcontinente, come si credeva una volta, ma riflette situazioni sociali più diffuse in determinate regioni.⁷⁷ Non si tratta solo di variazione di stili regionali, ma dell'espressione di molteplici norme culturali, trasversali rispetto a identità fisse e monolitiche.⁷⁸ Tutto questo richiede una riconsidera-

⁷⁶ V. per es. K. A. Nilakanta Sastri, *A history of South India: From pre-historic times to the fall of Vijayanagar*, OUP, London 1955; Aloka Parasher-Sen, *Social and economic history of early Deccan: Some interpretations*, Manohar, Delhi 1993.

⁷⁷ Per es., in Panjab le élite erano i mercanti *khatrī*, in Tamil Nadu brahmani e *vellala*. V. Baij Nath Puri, *The Khatris, a socio-historical study*, M.N. Publishers and Distributors, New Delhi 1988; M. S. S. Pandian, "Notes on the Transformation of 'Dravidian' Ideology: Tamilnadu, c. 1900-1940", in *Social Scientist*, Vol. 22, No. 5/6. (May - Jun., 1994), pp. 84-104.

⁷⁸ Si veda per es. lo studio sul Kashmir di Chitralkha Zutshi (*Languages of belonging: Islam, regional identity, and the making of Kashmir*, OUP, New York 2004), che spiega la formazione dell'identità kashmiri sotto il dominio dogra non come un progetto lineare di hinduizzazione, bensì come un insieme di processi complessi e fluidi di collaborazione e conflitto fra le élite, sia hindu sia musulmana.

zione di ciò che costituiva l'identità nel passato e pertanto lo storico dovrebbe sempre esaminare e confrontare fonti molto diverse, anche quando la sua indagine si basa prevalentemente su fonti testuali. La tradizione degli studi indologici ha fornito approfonditi esami dal punto di vista filologico e linguistico, ma ora è necessario posizionare i testi nel loro contesto, sottoponendo ad approfondito esame gli autori, il pubblico e la loro agenda, e amplificando la sfera di significati e di possibili intenzioni. Anche rimanendo nell'ambito dell'esame linguistico, per esempio, bisogna porsi interrogativi nuovi. Si pensi al caso, non infrequente, di iscrizioni regali bilingui, con l'uso, poniamo, di tamil e sanscrito: il ricorso ai due codici non è semplicemente lo sfoggio di un'abilità linguistica, poiché la metafora della lingua esprime significati al di là di quello letterale.

5. La storia degli esclusi

5.1. La storia di genere

Il riorientamento dello studio della storia dell'India fu anche una conseguenza della consapevolezza della necessità di un approccio interdisciplinare, di un cambiamento metodologico e di discussioni sulle teorie e sulle interpretazioni.⁷⁹ Negli ultimi decenni sono emersi anche nuovi temi, i quali forniscono generalizzazioni che si

⁷⁹ Un approccio interdisciplinare nel panorama degli studi italiani si trova in Elisabetta Basile e Michelguglielmo Torri, a cura di, *Il subcontinente indiano verso il terzo millennio : tensioni politiche, trasformazioni sociali ed economiche, mutamento culturale*, prefazione di Enrica Collotti Pischel, F. Angeli, Milano 2002.

possono utilizzare per studi comparati con temi simili della storia di altre società. Per esempio, la storia di genere oggi non si limita più ad essere una raccolta di dati aggiuntivi riferiti alle donne, ma include anche la revisione di interpretazioni delle relazioni sociali e un ampio dibattito teorico e metodologico.

Gli studi classici sulla condizione femminile nella storia indiana cercavano nei testi sanscriti una serie di dati dai quali fosse possibile costruire una conoscenza della società e delle relazioni fra i sessi nel passato. L'episodio di Gargī nelle *Upaniṣad* o il fatto che l'imperatore Aśoka avesse ordinato di registrare ufficialmente le donazioni alla consorte Kāruvākī erano considerate prove sufficienti per dimostrare che le donne godevano di alto rispetto in tutto l'arco di tempo che va dal II al I millennio a.C.. Tuttavia, è innegabile che questi documenti rimanevano in stretto contrasto con documentazioni di provata subordinazione, in particolare contenute nei testi normativi. Basti pensare alle forme di matrimonio ammesse nei codici sociali, che testimoniano varie modalità di controllo sulla popolazione femminile: il *kanyādāna* è riconosciuto come il miglior tipo di matrimonio, ma il rapimento, pur classificato come il peggiore, è tuttavia considerato legale e vi ricorrono senza turbamenti o crisi di coscienza i campioni e gli eroi, Arjuna compreso. Le donne erano centrali alla creazione di comunità e di identità tanto quanto gli uomini, ma il loro ruolo subì cambiamenti attraverso le diverse epoche storiche. Questa variazione necessita di spiegazioni più approfondite rispetto a quanto la storiografia ufficiale abbia finora prodotto.

Prima dell'indipendenza fu pubblicato un unico studio che si può definire una storia generale delle donne indiane dall'antichità al xx secolo: *The Position of Women in*

Hindu Civilization di Anant Sadashiv Altekar (1938).⁸⁰ L'impianto di quest'opera segue l'idea di Mill secondo cui la posizione delle donne era un indicatore dello stato di progresso di una società. Altekar era uno storico nazionalista e sembra orientato a una glorificazione compulsiva del passato antico e medievale dell'India: per lui la categoria "donne" è data per scontata, né si pone il problema di criticare la natura androcentrica delle fonti utilizzate. Del resto, durante tutto il XIX e la prima parte del XX secolo, qualunque fosse l'agenda dei riformatori dagli orientamenti ideologici più svariati, tutti concordavano sul fatto che l'istruzione delle donne fosse fondamentale, poiché si identificava in esse la funzione di custodi dei valori.

Dopo l'indipendenza in India si iniziò una discussione riguardante il codice civile hindu e musulmano, molte donne che avevano lavorato con Gandhi e con il Congresso ottennero cariche autorevoli e numerose organizzazioni femminili divennero attive e importanti. Gli studi sulle donne in questo periodo erano meno pressati dall'urgenza di propagare l'idea che la civiltà hindu avesse un atteggiamento positivo nei confronti della propria popolazione femminile ed erano maggiormente rivolti a tematiche che fossero interessanti per il pubblico indiano, con una riflessione sul passato dal punto di vista del nuovo stato nazionale emergente. Per esempio, Neera Desai, di formazione sociologica, utilizzò fonti e metodologie storiche per uno studio nel quale la documentazione convenzionale veniva analizzata alla ricerca di informazioni specifiche sul genere; l'interrogativo fonda-

⁸⁰ Anant Sadashiv Altekar, *The position of women in Hindu civilization: from prehistoric times to the present day*, Motilal Banarsidass, Delhi 1959.

tale era estremamente innovativo per l'epoca, poiché verteva sulle cause per cui le donne non avevano potuto trarre vantaggi dalle promesse della nuova India.⁸¹

Nel 1971 il Ministry of Education and Social Welfare dell'Unione Indiana istituì un comitato con l'obiettivo di esaminare "the Constitutional, legal and administrative provisions that have a bearing on the social status of women, their education and employment"⁸² e di valutarne l'impatto nel paese, in vista dell'anno internazionale delle donne indetto dalle Nazioni Unite per il 1975. La pubblicazione del rapporto nel 1974 modificò radicalmente gli studi sulle donne e sul genere in India. Per la prima volta si vide un impegno sistematico per porre in discussione quale fosse il vero significato per le donne di uguaglianza e giustizia, i diritti garantiti dalla costituzione. Rileggendo la storia passata, gli autori del rapporto non rilevavano alcuna età dell'oro, ma anzi sottolinearono la rappresentazione negativa delle donne presente nei testi antichi e la natura autoritaria dei precetti hindu. Anche l'intervento dei riformatori del XIX secolo era ridimensionato nel suo potenziale innovativo, poiché si ammetteva che esso rimase limitato all'ambito domestico, mentre a Gandhi e al movimento di liberazione si at-

⁸¹ Neera Desai, *Woman in modern India*, Vora, Bombay 1957. Un altro studio che pone le donne e la questione di genere al centro dell'analisi e analizza le fonti in modo nuovo, pur rimanendo all'interno di una concezione consolidata della storia, è Paul Thomas, *Indian women through the ages: Historical survey of the position of women and the institutions of marriage and family in India from remote antiquity to the present day*, New York Asia Pub. House, Bombay 1964.

⁸² *Toward Equality, Report of the Committee on the Status of Women in India*, GOI Ministry of Education and Social Welfare, New Delhi 1974, p. xii.

tribuire il merito di aver proposto una giusta prospettiva per il movimento di emancipazione femminile, riconoscendo quest'ultimo come parte del più ampio movimento di trasformazione sociale.

Dopo la pubblicazione del rapporto l'Indian Council of Social Science Research (ICSSR) istituì un comitato sugli studi delle problematiche femminili, guidato da Vina Mazumdar,⁸³ con l'incarico di sostenere la ricerca sulle donne dell'India contemporanea e negli anni seguenti anche altre istituzioni finanziarono studi sulle condizioni di vita e di lavoro delle donne. Pertanto, si assistette alla pubblicazione di un grande numero di antologie interdisciplinari sulle donne indiane.⁸⁴ In molti di questi articoli si contestano i presupposti convenzionalmente accettati riguardo alle donne e alle loro storie, ponendo nuovi interrogativi sull'affermazione delle donne in campo politico,⁸⁵ sulla loro rappresentazione e rappresentanza nella propa-

⁸³ Vina Mazumdar fondò nel 1980 il Centre for Women's Development Studies a New Delhi, che diresse fino al 1991. È una delle fondatrici degli studi di genere in India. Fra i suoi scritti ricordiamo Vina Mazumdar e N. Krishnaji, *Enduring conundrum: India's sex ratio: Essays in honour of Asok Mitra*, Centre for Women's Development Studies, Delhi 2001; Vina Mazumdar e Indu Agnihotri, "The Women's Movement in India", in Bharati Ray e Aparna Basu, a cura di, *From independence towards freedom: Indian women since 1947*, OUP, Delhi 1999.

⁸⁴ Per es. Alfred deSouza, a cura di, *Women in contemporary India: Traditional images and changing roles*, Manohar, Delhi 1975; Bal Ram Nanda, a cura di, *Indian women: From purdah to modernity*, Vikas, New Delhi 1976; Devika Jain, a cura di, *Indian women*, Ministry of Information and Broadcasting, New Delhi 1975.

⁸⁵ Devika Jain, *cit.*, pp. 301-312.

ganda nazionalista, o sull'importanza di riconsiderare i fenomeni psico-sociali in relazione all'essere donna.⁸⁶

Un nuovo interesse per i documenti elaborati da donne prese slancio. Un progetto del Nehru Memorial Museum and Library sulla storia orale realizzò interviste a donne che avevano partecipato alla lotta di liberazione, raccogliendo le loro collezioni private. Cominciò una ricerca di manoscritti, documenti privati, riviste, archivi delle organizzazioni, che furono identificati, raccolti e catalogati. Archivi di periodici femminili, collezioni private, schedari di polizia furono setacciati per ricostruire storie di scrittrici, cantanti, danzatrici e musiciste, attiviste. Donne comuni, madri e nonne furono intervistate per raccogliere la loro testimonianza sul passato e le loro storie diventarono oggetto di studio.⁸⁷ Gail Minault cominciò il suo studio sulle donne musulmane, che in quegli anni entravano nel discorso pubblico perlopiù come soggetti di conflitti tra comunità religiose e come emblemi dell'intransigenza del diritto privato musulmano, come nel famoso caso di Shah Bano: le sue ricerche portarono a uno studio sull'istruzione femminile nelle comunità musulmane nel XIX secolo che smantellò molti pregiudizi sulla costruzione della donna musulmana indiana come passiva, repressa e ignorante.⁸⁸

⁸⁶ Bal Ram Nanda, *cit.*, pp. 146-160.

⁸⁷ V. per es. Rama Mehta, *The western educated hindu woman*, Asia Publishing House, New York 1970; Bharati Ray, *Early feminists of colonial India: Sarala Devi Chaudhurani and Rokeya Sakhawat Hossain*, OUP, New Delhi 2002; Aparna Basu, *Mridula Sarabhai: rebel with a cause*, OUP, Delhi 1996; Vina Mazumdar, *Symbols of power: studies on the political status of women in India*, Allied, Bombay 1979.

⁸⁸ Gail Minault, *Secluded scholars*, OUP, Delhi 1997.

Negli anni Settanta–Ottanta (XX sec) presero l'avvio in India i Women's Studies, con la fondazione di importanti istituzioni come il Research Center for Women's Studies presso la SNDT Women's University di Bombay (1974) diretto da Neera Desai, o il Center for Women's Development Studies di Delhi (1980) diretto da Vina Mazumdar. Fu un periodo di eccezionale passione e impegno per la giustizia sociale, che vide nascere importanti pubblicazioni femministe come *Manushi: A Journal of Women and Society* (1978)⁸⁹ e la casa editrice Kali for Women (1984).⁹⁰ Anche la prestigiosa rivista di sinistra *Economic and Political Weekly* cominciò nel 1986 a pubblicare il semestrale *Review of Women's Studies*, che divenne un'autorevole sede di pubblicazione per i nuovi studi sulle donne e sul genere, che perlopiù vertevano sulle condizioni economiche e sociali delle donne, specialmente nel periodo successivo all'indipendenza fino alla contemporaneità. La coincidenza di queste ricerche con il periodo dell'Emergenza comportò un energico controllo da parte del governo guidato da Indira Gandhi: molte attiviste di organizzazioni dissidenti furono incarcerate e le conferenze ufficiali sulla condizione femminile si trasformarono in celebrazioni della leader del paese. La stampa fu sottoposta a una forte censura, che costrinse molte alla clandestinità o al silenzio, e nel campo accademico si lasciò spazio solo a pubblicazioni di regime nelle quali ancora una volta si ricorreva al passato per suffragare politiche del pre-

⁸⁹ Fondata a Delhi da un collettivo di cui facevano parte, tra l'altro, Madhu Kishwar e Ruth Vanita.

⁹⁰ Fondata a Delhi da Ritu Menon e Urvashi Butalia, ora si è divisa e le due fondatrici hanno dato vita rispettivamente a Women Unlimited e Zubaan.

sente.⁹¹ Solo dopo il 1977 vi fu una ripresa dell'attività femminista e degli studi di genere, con pubblicazioni che denunciavano l'endemica violenza contro le donne nella società indiana e fenomeni come la discriminazione sessuale legata alla preferenza del figlio maschio.⁹²

Dalla seconda metà degli anni Ottanta (XX sec) in avanti il campo degli studi di genere ha visto una continua messa in discussione delle categorie esistenti.⁹³ In campo storiografico si è verificata una riconsiderazione del colonialismo e del concetto di "terzomondismo" al femminile. Studi e pubblicazioni sono incrementati di numero, come anche l'interesse internazionale per le tematiche femminili e di genere, e sono ricomparse opere generali. Specialmente nel campo storico la produzione è stata molto interessante: un nuovo indirizzo nello studio delle donne e di genere in India è stato segnato in particolare dalla pubblicazione di due antologie di saggi. *Women in Colonial India* curato da Jayasankar Krishna-

⁹¹ V. per es. Tara Ali Baig, *India's woman power*, S. Chand, New Delhi 1976, che celebra il matriarcato dell'India antica e la cui autrice presenta Indira Gandhi come modello di femminilità realizzata.

⁹² V. per es. Gail Omvedt, *We will smash this prison! Indian women in struggle*, Zed Press, London 1980; Barbara D. Miller, *The endangered sex: neglect of female children in rural North India*, Cornell University Press, Ithaca 1981; Madhu Kishwar and Ruth Vanita, a cura di, *In search of answers: Indian women's voices from Manushi*, Zed Books, London 1984.

⁹³ Per quanto riguarda alcuni studi riferiti a tematiche di genere dell'Asia meridionale prodotti in Italia, nel 1995 Enrica Garzilli ha fondato il *Journal of South Asian Women Studies*, (<http://www.asiatica.org/jsaws/>); Elisa Giunchi, *Radicalismo islamico e condizione femminile in Pakistan*, L'Harmattan Italia, Torino 1999; Daniela Bredi, *Nazione, etnia, genere: le donne Muhagir di Karachi (Pakistan)*, Istituto per l'Oriente "C.A. Nallino", Roma 2000.

murthy⁹⁴ sottolineò l'importanza per gli studi storici di rappresentare la vita delle donne tenendo conto sia della percezione che esse hanno di se stesse, sia del modo in cui sono viste dall'esterno, considerando tanto la loro capacità di azione autonoma quanto la loro relazione con gli uomini. Rispetto alle fonti, vista la scarsità di materiale nei documenti ufficiali soprattutto sulle questioni economiche, diventa importante saper leggere nelle aree marginali e interpretare i silenzi: da qui gli studi sull'emarginazione delle donne nell'economia e nella cultura popolare⁹⁵ o sull'impatto delle leggi e della politica amministrativa sul ruolo e sulla condizione sociale delle donne.⁹⁶

Rigettando l'idea semplicistica di Altekar secondo cui il progresso delle donne nell'India moderna era cominciato con il dominio britannico, si sottolineano allo stesso tempo anche la persistenza di elementi tradizionali nei movimenti di riforma. In *Recasting Women*, curato da Kumkum Sangari con Sudesh Vaid,⁹⁷ l'accento è soprattutto sul patriarcato indiano, sull'interpretazione data dai britannici della struttura patriarcale nella società indiana e sulla sua persistenza nell'India indipendente nelle subdole forme di violenza rappresentate dagli omicidi per

⁹⁴ J. Krishnamurthy, a cura di, *Women in colonial India: Essays on survival, work and the state*, OUP, Delhi 1989

⁹⁵ Sumanta Banerjee, *The parlour and the streets: elite and popular culture in nineteenth-century Calcutta*, Seagull, Calcutta 1989.

⁹⁶ V. per es. Janaki Nair, *Women and law in colonial India: A social history*, Kali, New Delhi 1996; Sudhir Chandra, *Enslaved daughters: Colonialism, law and women's rights*, OUP, New Delhi 1998.

⁹⁷ Kumkum Sangari e Sudesh Vaid, a cura di, *Recasting women: Essays in colonial history*, Kali for Women, New Delhi 1989; sul patriarcato v. anche per es. Partha Chatterjee, 'Colonialism, nationalism and colonized women: The contest in India', in *American Ethnologist*, 16/4 (1989), pp. 622-33.

dote, dalla *sāṭī*, dalla violenza comunitarista e dall'emarginazione delle donne nei processi produttivi. Questo studio proponeva un ripensamento dei postulati generalmente accettati su pubblico e privato, mettendo in discussione i limiti della storia convenzionale.⁹⁸ In questo periodo fu molto forte la ricerca della voce delle donne, sia dal punto di vista della creazione artistica, sia dal punto di vista dell'autobiografia e della memoria collettiva:⁹⁹ molti studi si occuparono della visibilità storica delle donne, per esempio riportando in luce le opere di donne note o sconosciute che hanno redatto testi nei quali si mettono in discussione le relazioni di genere. Vale forse la pena di sottolineare che il gruppo dei Subaltern Studies (v. *infra*, sez. 5), per quanto grande sia stato il suo influsso nel rivalutare e ritrovare il passato, ha tra-

⁹⁸ V. anche il più recente Padma Anagol, *The emergence of feminism in India*, Ashgate, Aldershot, Burlington 2006.

⁹⁹ Susie Tharu e K. Lalita, a cura di, *Women writing in India : 600 B.C. to the present*, voll. I - II, Feminist Press at the City University of New York, New York 1991; Manmohini Zutshi Sahgal, *An Indian freedom fighter recalls her life*, M.E. Sharpe, Armonk, N.Y. 1994; Lakshmi Sahgal, *A revolutionary life: memoirs of a political activist*, Kali for Women, New Delhi 1997; Sumitra Bhavé, *Pan on fire: eight Dalit women tell their story*, Indian Social Institute, New Delhi 1988; K. Lalita et al., Stree Shakti Sanghatana, *We were making history: life stories of women in the Telangana people's struggle*, Zed Books, London 1989; Geraldine Forbes, *Women in modern India*, Cambridge University Press, Cambridge 1996; Ritu Menon e Kamla Bhasin, *Borders and boundaries: Women in India's partition*, Rutgers University Press, New Brunswick 1998; Urvashi Butalia, *The other side of silence: Voices from the partition of India*, Penguin India, Delhi 1998; Meera Kosambi, a cura di, *Pandita Ramabai in her own words*, Feminist Press, New York 2000; Rosalind O' Hanlon, a cura di, *A comparison between women and men: Tarabai Shinde and the critique of gender relations in Colonial India*, OUP, Madras 1994.

scurato a lungo le questioni che riguardano le donne e il genere. Infatti, solamente il quinto volume della serie (1987) conteneva un paio di articoli su istanze di genere¹⁰⁰ e solo nel volume IX la maggioranza dei saggi analizzava questioni che comprendevano donne e/o genere.¹⁰¹

Si possono evidenziare almeno tre aspetti per i quali lo studio della storia indiana ha fatto passi in avanti grazie alla trattazione di questioni femminili e di genere. Innanzitutto è venuta meno la retorica coloniale riguardo alla tradizione e alle donne indiane; ciò ha comportato una nuova interpretazione della modernizzazione della donna indiana nel passaggio fra XIX e XX secolo, come anche nuove interpretazioni del genere e della costruzione dell'egemonia coloniale¹⁰² e proposte innovative sui parametri di ciò che gli storici di professione costruirebbero normalmente come "storia" e come "archivio storico".¹⁰³ Tuttavia, la ricerca sul genere non ha prodotto una

¹⁰⁰ V. Gayatri Chakravorty Spivak, "A literary representation of the Subaltern: Mahasweta Devi's 'Stanadayini,'" in *Subaltern Studies no. 5*, OUP, Delhi 1987. pp. 91- 134, sulle protagoniste subalterne nella letteratura di Mahasweta Devi; Ranajit Guha, "Chandra's death," *ibidem*, pp.135-165, sul rapporto fra patriarcato, cure mediche e aborto. Per una discussione v. Himani Banerji, "Projects of hegemony: Subaltern Studies' resolution of the women's question," in *Economic and Political Weekly*, v. 35, No. 11, March 11-17, 2000, pp. 902-920.

¹⁰¹ *Subaltern Studies* No. 9, a cura di Shahid Amin and Dipesh Chakrabarty, OUP, Delhi 1996.

¹⁰² Rosalind O'Hanlon, *cit.*, p. 3.

¹⁰³ V. Antoinette Burton, *Dwelling in the archive: Women writing house, home, and history in late colonial India*, OUP, New York 2003.

rivalutazione generale dei parametri della storiografia dell'Asia meridionale.¹⁰⁴

5.2. *Subalterni, postcolonialismo e postmodernismo*

La storiografia dell'Asia meridionale è stata profondamente scossa dai vortici delle correnti intellettuali che negli anni Sessanta–Settanta (XX sec) solevano denominarsi con termini preceduti dal prefisso “post”. Nuovi interrogativi venivano alla ribalta ed erano affrontati di volta in volta da un nuovo punto di vista (post–moderno, post–strutturalista, post–coloniale, post–orientalista) che poneva in discussione molte certezze date per scontate, come la fiducia modernista nell'ascesa del genere umano e nell'evoluzione dello stato, le pretese di verità scientifica e la supremazia dei fatti. Si denunciavano le rigidità strutturali, gli stereotipi orientalisti e le costruzioni coloniali di cui sovrabbondava la storia dell'Asia meridionale, ponendo l'accento sulle reti, sulle relazioni, sulle genealogie del potere e sulla costruzione sociale, nonché sulla decolonizzazione della conoscenza. Da allora l'economia politica è stata costretta a fare i conti con considerazioni che riguardano la cultura, le formazioni socio-economiche e le formazioni discorsive. Gli storici si diedero a esplorare nuovi ambiti di indagine – le relazioni di alleanze e di parentele, le cosmologie, le forme di resistenza, la malattia, la devianza, eccetera – portando alla luce un intero universo di fonti e di problemi fino ad al-

¹⁰⁴ Barbara Ramusack, “Women in South Asia, “ in Barbara N. Ramusack e Sharon Sievers, *Women in Asia: Restoring women to history*, Indiana University Press, Bloomington 1999, p. 16.

lora trascurati. Di conseguenza si realizzò una produzione enorme di studi empirici in una sfera sempre più ampia di sottodiscipline o di esperimenti interdisciplinari e di procedimenti trasversali.

La manifestazione più nota di queste nuove tendenze nella storiografia nel subcontinente indiano fu quella dei “Subaltern Studies”. Guidato da Ranajit Guha, il collettivo nasceva da un’interpretazione molto personale e “creativa” del pensiero gramsciano, con un adattamento di idee e metodologie marxiste che anziché concentrarsi sull’analisi di classe riconosceva come tema dominante la contrapposizione tra élite e subalterni e proponeva pertanto ricerche sulla condizione di vita e di pensiero della gente comune. I testi del passato sopravvissuti sono generalmente opera dei gruppi elitari. Coloro che nelle società passate sono stati emarginati (donne, *dalit*, abitanti della foresta, caste inferiori) hanno sempre avuto scarse possibilità di tramandare i loro testi. Gli studiosi dei Subaltern Studies sottolineavano la necessità di rileggere le fonti alla ricerca delle prospettive dei gruppi subalterni: riscoprire questa storia significava scardinare la narrativa nazionalista che considerava tutte le rivolte coloniali come eventi facenti parte del divenire della nazione indiana, ma allo stesso tempo anche rifiutarne l’interpretazione marxista come preludio della formazione di una coscienza di classe.

Utilizzando una grande varietà di fonti, materiali e tematiche di studio, il collettivo si concentrò quasi esclusivamente sugli ultimi tre secoli. In parte questo limite di spessore cronologico dipendeva dalle competenze specifiche dei ricercatori, ma in parte esso era anche determinato dal profondo senso di frattura percepito nei confronti dell’esperienza coloniale. Un’infelice conseguenza

di ciò, secondo chi scrive, fu che, sommandosi al senso di transizione rispetto all'impero *mughal* nel XVI secolo, il postcolonialismo finì per essere ancora più lontano dalla storia antica dell'Asia meridionale, contribuendo a rendere ancora più profondo l'abisso che separava gli studi storici "moderni" e la ricerca nelle epoche più lontane.

Seguendo la volontà di decolonizzare la storiografia indiana la serie dei Subaltern Studies si pose inizialmente proprio in opposizione all'egemonia delle storie coloniali e nazionaliste. I primi tre volumi dei Subaltern Studies contenevano ricerche originali su *case study* di braccianti, operai e altri soggetti "subalterni", che, sebbene perlopiù non avessero raggiunto i propri obiettivi, avevano tuttavia dimostrato di essere in grado di agire per liberare gli indiani dalle costrizioni sociali politiche e ideologiche del colonialismo. Gli studiosi del collettivo, animati da una passione e da una convinzione ammirevoli, seppero rivitalizzare la storiografia indiana come forse nessun movimento era riuscito a fare in precedenza. Inoltre, le loro ricerche portarono alla luce nuovi documenti storici che contribuirono in maniera fondamentale alla conoscenza della storia indiana del XIX e del XX secolo, ponendo radicalmente in discussione i modelli precedenti. Tuttavia, influenzati ben presto dagli studi postmoderni o poststrutturalisti, molti di questi studiosi inclinarono verso una modalità di scrittura storica "comunitarista", volta a celebrare il "frammento" religioso come la vera essenza dell'India, contrapposta alla modernità post-illuminista coloniale "ingannevole" e all'egemonia dello

stato nazionale.¹⁰⁵ Questo orientamento portò a considerare il regionalismo e il comunitarismo come espressioni più autentiche della coscienza subalterna rispetto al fenomeno del nazionalismo, connotato in senso totalmente negativo.

Nella concezione postmoderna le istituzioni e le strutture moderne sono considerate come realtà meramente immaginate.¹⁰⁶ alla metà degli anni Ottanta (XX sec), infatti, entrò in crisi la nozione di “progresso” come teleologia lineare, nozione che stava alla base sia della *Weltanschauung* del mondo capitalista, sia di quella dei paesi socialisti. Con essa crollò anche la venerabile periodizzazione tripartita della storia europea come antica, medievale e moderna, con la conseguente impossibilità di teorizzare un tempo presente o futuro, se non in riferimento allo spazio cronologico indefinito che seguiva l’ultima di queste tre ere: da qui il termine “postmoderno”. L’equivalente spaziale del non luogo temporale è la nozione di de-centralità, che comporta il decentramento dell’azione e il relativismo della conoscenza, tale da porre in dubbio la possibilità di qualunque espressione stabile o coscienza collettiva per quale che sia classe sociale. In questo orientamento teorico la tradizione dei “subalternisti” si differenziava profondamente, almeno inizialmente, da quella dei postmodernisti, poiché per i primi l’azione e l’espressione sono concentrati in un gruppo molto speci-

¹⁰⁵ Specialmente importante in questo ambito è Partha Chatterjee, *The nation and its fragments: colonial and postcolonial histories*, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1993

¹⁰⁶ Benedict Anderson, *Imagined communities : reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, London 1983 (Trad. di Marco Vignale, *Comunità immaginate: origini e diffusione dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma 1996).

fico: gli emarginati e le classi subalterne. Pertanto, mentre i primi storici subalternisti consideravano la storia in termini di liberazione e di realizzazione delle classe subalterne, la svolta postmoderna metteva in discussione proprio le strutture lineari e teleologiche che stavano alla base di tutte le meta-narrazioni della storia indiana moderna. Alla metà degli anni Ottanta (XX sec) nel gruppo dei subalternisti era evidente l'influsso di Michel Foucault e del poststrutturalismo¹⁰⁷ e ben presto il gruppo si spaccò sulla discussione se fosse possibile studiare le politiche radicali di coloro che non appartenevano alle élite considerandoli agenti autonomi, oppure se inevitabilmente la voce dei subalterni fosse cooptata dal potente campo del "discorso coloniale", con la conseguente sostituzione dello studio delle classi emarginate da parte dello studio dei discorsi dei gruppi elitari.¹⁰⁸ Il dibattito si protrasse fino all'inizio degli anni Novanta (XX sec) e rimase irrisolto.¹⁰⁹ Secondo Gyan Prakash, strenuo difenso-

¹⁰⁷ V. per es. Bernard S. Cohn, "The Command of Language and the Language of Command", in *Subaltern Studies No. 4*, a cura di Ranajit Guha, OUP, Delhi 1985. pp. 276-329; Gayatri Chakravorty Spivak, "Subaltern Studies: Deconstructing historiography", *ibidem*, pp. 330-363; Partha Chatterjee, *Nationalist thought and the colonial world: a derivative discourse?*, Zed Books, London 1986; Veena Das, "Gender studies, cross-cultural comparison and the colonial organization of knowledge," in *Berkshire Review*, no. 21 (1986), pp. 58-76; Lata Mani, "Contentious traditions: The debate on Sati in colonial India," in *Cultural Critique*, 7 (Fall 1987), pp. 119-56.

¹⁰⁸ Gayatri Chakravorty Spivak, "Can the subaltern speak?" In *Marxism and the interpretation of culture*, a cura di Cary Nelson e Lawrence Grossberg, Macmillan, London 1988. pp. 271-313.

¹⁰⁹ Si pensi al dibattito che si svolse su *Comparative Studies in Society and History* tra Rosalind O'Hanlon e David Washbrook da una parte, che sottolinearono l'impossibilità di cavalcare contemporaneamente

re del movimento, la nuova storiografia si posizionava in un punto di convergenza e di intersezione fra teorie poststrutturaliste, marxiste e femministe, e allo stesso tempo faceva tesoro di parte della storiografia precedente, come per esempio i lavori di Romila Thapar e di Bernard Cohn.¹¹⁰ Essa formulava prospettive di “terzomondismo critico,” identificandosi con la posizione del soggetto subordinato, più che con l’origine nazionale: il terzo mondo superava barriere e confini per connettersi con tutte le voci minoritarie del primo mondo, fossero essere femministe, voci di minoranze, radicali, eccetera.¹¹¹

Gli eventi del 1992 – la distruzione della moschea di Ayodhya e lo sdoganamento definitivo del fondamentalismo hindu da parte di importanti partiti politici – scossero molti intellettuali e portarono alcuni storici a interrogarsi sul deterioramento delle relazioni fra hindu e

due cavalli (la fede nella possibilità di emancipazione umana e il relativismo post modernista), e Gyan Prakash dall’altra, che provocatoriamente insisteva che avrebbe continuato a “hang on to two horses, inconstantly”: v. Rosalind O’Hanlon e David Washbrook, “After Orientalism: Culture, criticism, and politics in the Third World,” in *Comparative Studies in Society and History* 34, 1 (January 1992), pp. 141-167 e Gyan Prakash, “Can the “Subaltern” ride? A reply to O’Hanlon and Washbrook”, *ibidem*, pp. 168-184. Sulla svolta che portò alla scomparsa dei subalterni ai Subaltern Studies v. Jim Masselos, “The dis/appearance of subalterns: A reading of a decade of subaltern studies,” in *South Asia: Journal of South Asian Studies*, 15:1, 1992, pp. 105 - 125.

¹¹⁰ Per es. Bernard Cohn, *An anthropologist among historians and other essays*, OUP, 1987 è uno studio sulla storicizzazione di forme culturali essenzializzate durante il dominio coloniale; Romila Thapar, *Ancient Indian social history: Some interpretations*, Orient Longman, Delhi 1978 analizza le costruzioni orientaliste e nazionaliste.

¹¹¹ Ma in realtà le tematiche femminili e di genere sono state a lungo trascurate dal collettivo. V. *supra*, 4.5.

musulmani e sulla necessità di storicizzare l'accaduto e la violenza che esso aveva scatenato. Uno dei fondatori del collettivo, Sumit Sarkar, divenne in questo contesto uno dei suoi critici più feroci, poiché accusò il gruppo di non essere in grado di dare un senso agli eventi della storia recente e ne decretò il fallimento;¹¹² da allora il movimento ha perso vitalità, almeno in India, e che c'è chi lo considera defunto.¹¹³

Negli anni Novanta (XX sec) gradualmente il collettivo spostò i propri interessi verso (o li sostituì completamente con) problematiche riguardanti il "postcolonialismo". Il paradosso di questa corrente di studi è che è rappresentata perlopiù da intellettuali della cosiddetta diaspora indiana,¹¹⁴ i quali, abbracciando nozioni di centralità e di autenticità culturale, rischiavano di riproporre l'antica dicotomia tra Europa e India, con la differenza che questa volta l' "Oriente" era concepito come la pro-

¹¹² V. Sumit Sarkar, "The Decline of the Subaltern in Subaltern Studies," in *Writing social history*, OUP India, Delhi 1997, pp. 82-108. L'accusa maggiore mossa da Sumit Sarkar è che gli storici subalternisti o "culturalisti" antimoderni condividano uno "spazio discorsivo" con i propugnatori dello *hindutva*, l'ideologia del nazionalismo hindu esclusivista: v. Sumit Sarkar, "The anti-secularist critique of Hindutva: Problems of a shared discursive space" in *Germinal*, 1 (1994).

¹¹³ Richard M. Eaton, "(Re)imag(in)ing Otherness: A Postmortem for the Postmodern in India", in *Journal of World History*, Vol. 11, No. 1 (Spring 2000), pp. 57-78.

¹¹⁴ Si veda la sprezzante definizione data da Kwame Anthony Appiah: "Postcoloniality, is the condition of what we might ungenerously call a comprador intelligentsia: of a relatively small, Western-style, Western-trained, group of writers and thinkers who mediate the trade in cultural commodities of world capitalism at the periphery.", in *My father's house: Africa in the philosophy of culture*, OUP, New York 1992, p. 149.

duzione di un “discorso coloniale” europeo: al dualismo, ormai fuori moda, di “tradizione” e “modernità” si finiva per sostituire quello tra “precoloniale” e “coloniale.” Un ulteriore radicale cambiamento legato a questa svolta fu la morte della ricerca sul campo: rispetto ai decenni precedenti furono sempre meno gli storici che conducevano le proprie ricerche negli archivi distrettuali, nelle biblioteche locali, nelle collezioni private, nei documenti dei grandi proprietari terrieri (luoghi spesso disagiati, polverosi e quasi certamente privi di aria condizionata), mentre sempre più ricerche vertevano sui documenti coloniali – presso l’India Office di Londra o gli archivi nazionali di Delhi – da sottoporre a un’analisi del “discorso”.

Come si è già sottolineato, infatti, gli storici del gruppo dei Subaltern Studies non si sono interessati in genere della storia precedente all’epoca coloniale. A nostro avviso, tuttavia, l’incontro fra colonizzati e colonizzatori può essere meglio compreso solo se si pone rimedio all’invisibilità della società precoloniale e/o premoderna. Nonostante tutti i limiti del movimento, rimane indubbio che esso rappresenti uno dei fenomeni più interessanti e stimolanti nel panorama della storiografia indiana degli ultimi decenni, anche per il grande riscontro che ha avuto in campo internazionale.

5.3. *Storia dalit*

Al di fuori della corrente subalternista, ma in un certo modo portando avanti proprio gli spunti più genuini di questo movimento, si è sviluppata negli ultimi anni una ricerca sulla storia *dalit*. Come è noto, dalla fine degli anni Settanta (XX sec) il movimento *dalit* ha acquisito

una sempre maggiore visibilità e ha ottenuto importanti risultati anche a livello di riconoscimento politico. La storiografia “maistream” sostiene e rinforza l’opinione comune che prima degli anni Ottanta (XX sec) non esistesse una politica *dalit* organizzata in India settentrionale, a differenza di quanto si riscontra invece nell’India meridionale: si tende a identificare la nascita di un’organizzazione *dalit* in quell’area con l’ascesa del Bahujan Samaj Party (BSP) negli anni Ottanta (XX sec).¹¹⁵ Tuttavia, questa posizione è stata recentemente criticata da alcuni storici, che hanno messo in rilievo come la storiografia indiana riguardi in modo preponderante gli hindu di casta o i musulmani e non abbia mai dato spazio ai *dalit*. In realtà fin dal XIX secolo alcuni gruppi di *dalit* cominciarono a rileggere la tradizione della *bhakti* in modo da trarne una propria identità, specialmente in ambienti nei quali la situazione socio-economica permetteva la creazione di opportunità di promozione sociale;

¹¹⁵ Gail Omvedt, *Cultural revolt in a colonial society: the non Brahman movement in western India, 1873 to 1930*, Scientific Socialist Education Trust, Bombay 1976; eadem, *Land, caste, and politics in Indian states*, Authors Guild Publications, Delhi 1982; eadem, *Dalits and the democratic revolution: Dr. Ambedkar and the Dalit movement in colonial India*, Sage Publications, New Delhi 1994; eadem, *Dalit visions: the anti-caste movement and the construction of an Indian identity*, Orient Longman, New Delhi 1995; Oliver Mendelsohn e Marika Vicziany, *The untouchables: Subordination, poverty and the state in modern India*, Cambridge University Press, New York 1998; Susan Bayly, *Caste, society and politics in India from the eighteenth century to the modern age*, Cambridge 1999; Sudha Pai, *Dalit assertion and the unfinished democratic revolution. The Bahujan Samaj Party in Uttar Pradesh*, Sage Publications, New Delhi 2002; Christophe Jaffrelot, *India's silent revolution. The rise of the lower castes in North India*, Permanent Black, New Delhi 2003.

ciò avvenne, per esempio, a Kanpur, dove lo sviluppo delle conchierie, che offrivano un lavoro considerato impuro, si rivelò un'occasione di promozione sociale tanto per i *cāmār* quanto per i musulmani.¹¹⁶ Durante i decenni 1920 e 1930, però, le stesse autorità coloniali esitavano a riconoscere ai *dalit* un ruolo nel processo politico istituzionale, mentre alcuni gruppi castali tentavano di trarre vantaggio dal processo di riforma in atto.¹¹⁷

Questo campo di ricerca si sta sviluppando a livello interdisciplinare, implicando da una parte l'analisi storica e dall'altra l'analisi letteraria dei testi prodotti dai *dalit* fin dall'inizio del xx secolo. Per esempio, per quanto riguarda la regione hindi, esiste un'enorme quantità di pamphlet e di piccoli periodici che venivano – e tutt'oggi vengono – fatti circolare tra i *dalit* dell'India settentrionale e che contribuirono a creare una sfera pubblica separata da quella ufficiale, ma nella quale venivano esaminate e discusse le problematiche dell'epoca. Fin dagli anni Venti (XX sec) sorsero due case editrici *dalit*, il Bahujan Kalyāṇ Prakāśan a Lucknow diretto da Candrikā Prasād Jijñāsu e la casa editrice privata di Achūtānānd a Kanpur. Il contenuto di queste pubblicazioni riguardava

¹¹⁶ Maren Bellwinkel-Schempp, "From bhakti to buddhism: Ravidas and Ambedkar" in *Economic and Political Weekly*, June 9, 2007, pp 2177-2183; *eadem*, "Kabir-panthis in Kanpur: From sampradaya to Dalit identity" in Monika Horstmann, a cura di, *Images of Kabir*, Manohar, New Delhi 2002, pp 215-32.

¹¹⁷ Ian Duncan, "Scheduled caste, Dalit and the Bahujan: political mobilization and electoral politics among the former untouchables and the case of Uttar Pradesh", in *Postcolonial India: History, politics and culture*, a cura di Vinita Damodaran e Maya Unnithan-Kumar, Manohar, New Delhi 2000; sul processo di empowerment tra gli *adivāsī* v. per es. David Hardiman, *The coming of the Devi: adivasi assertion in western India*, OUP, Delhi 1987.

principalmente la reinterpretazione della storia indiana secondo la teoria *adihindū*,¹¹⁸ ma col passare del tempo i temi di discussione divennero più vari e complessi; le pubblicazioni, che circolavano specialmente in occasione delle fiere annuali, erano un veicolo di divulgazione delle idee del movimento che cercava di negoziare un'inclusione alla pari nella società dell'India indipendente pur mantenendo la rivendicazione di un'identità distinta, come comunità socialmente e culturalmente separata dagli hindu.¹¹⁹ Ramnarayan S. Rawat, tra altri, sta portando avanti una ricerca sul totale misconoscimento del processo di formazione di un'identità collettiva *dalit* fin nel XIX secolo e negli anni della lotta per l'indipendenza, convinto che "dalit" non sia un oggetto di studio, ma una prospettiva con cui è possibile affrontare lo studio della società e della storia indiana, del colonialismo e del nazionalismo, della democrazia, della modernità e in generale del mondo.¹²⁰

¹¹⁸ Tale teoria sostiene che gli intoccabili sono i primi abitanti dell'India e sono pertanto i legittimi proprietari di quella terra.

¹¹⁹ Questi argomenti sono l'oggetto delle ricerche, finora inedite, della studiosa Sarah Beth.

¹²⁰ Ramnarayan S. Rawat, "Partition Politics and Achhut Identity: A Study of Scheduled Castes Federation and Dalit politics in U.P. 1946-1948," in *The partitions of memory*, a cura di Suvir Kaul, Permanent Black, Delhi 2001, pp. 111-139; v. anche *idem*, "The problem" in *Seminar* no. 558, *Dalit perspectives: a symposium on the changing contours of Dalit politics*, February 2006 <http://www.india-seminar.com/2006/558/558%20the%20problem.htm> (ultima visita 15 maggio 2008).

6. *Un esempio di rappresentazione e di ri-orientamento: lo studio dei musulmani e dell'islàm dell'Asia meridionale*

Per presentare un “caso scuola” si è pensato di analizzare il modo in cui la storiografia degli ultimi decenni ha portato alla decostruzione della rappresentazione milliana e a un radicale ri-orientamento della conoscenza di alcuni aspetti della storia dell'Asia meridionale. La realtà musulmana nel subcontinente indiano è stata studiata da una parte attraverso un approccio tipicamente “storico”, che prende in considerazione le vicende politiche dei musulmani dell'Asia meridionale dal punto di vista delle dinastie e dei sovrani. Ma altrettanto importante è l'approccio culturale, che studia l'islàm indiano in prospettiva teorica e dottrinale e delinea il processo di formazione della comunità musulmana in tutte le sue varianti sincroniche e diacroniche.¹²¹

Fino a un'epoca molto recente lo studio della storia dell'India medievale non era altro che un elenco delle gloriose imprese dei grandi imperatori, oppure la descrizione dei loro fallimenti e delle loro colpe. In entrambi i casi, l'interesse dello storico verteva esclusivamente sulla

¹²¹ Per alcuni studi recenti prodotti dall'accademia italiana v. Amedeo Maiello, “Ethnic conflict in post-colonial India” in *The Postcolonial question: Common skies, divided horizons*, a cura di Iain Chambers, Routledge, New York 1996, pp. 99-114; Daniela Bredi, *Storia della cultura indo-musulmana: secoli 7-20*, Carocci, Roma 2006; Diego Abenante e Elisa Giunchi, a cura di, *L'islam in Asia meridionale: identità, interazioni e contaminazioni*, F. Angeli, Milano 2006. Pur essendo una storia generale, anche la menzionata *Storia dell'India* di M. Torri propone linee interpretative innovative sui rapporti fra hindu e musulmani, sottolineando le forti componenti laiche presenti nell'operato (e talora anche nelle teorizzazioni) di una serie di grandi monarchi indo-musulmani.

corte e sull'imperatore, caratterizzati dall'essere musulmani. A questa connotazione religiosa era attribuito tale peso da giustificare la definizione dell'intero periodo come "era musulmana".

Nel periodo coloniale lo studio dell'impero *mughal* ebbe inizio grazie all'opera di due funzionari del *rāj*, Elliot e Dowson, i quali raccolsero e tradussero – o fecero tradurre – dal persiano una selezione dei testi di storia più noti del periodo, in quella che sarebbe diventata la base delle successive ricerche sulla storia *mughal*.¹²² La selezione del materiale da parte dei due solerti funzionari, tuttavia, era esplicitamente orientata a porre in luce l'eccellenza del governo britannico tracciando un quadro negativo dei dominatori precedenti e pertanto elaborava una narrazione nella quale gli inglesi erano i liberatori del popolo indiano dalla tirannide *mughal*.¹²³

¹²² Sir H. M. Elliot e John Dowson, *The History of India, as told by its own historians. The Muhammadan period*, voll. 1-8, Trubner Company, London, 1867–1877 consultabile online su: <http://persian.packhum.org/persian/main?url=pf%3Ffile%3D80201010%26ct%-3D0> (ultima visita 15 maggio 2008).

¹²³ Nell'introduzione Sir Elliott dichiara che quest'opera "will make our native subjects more sensible of the immense advantages accruing to them under the mildness and and [*sic!*] equity of our rule. If instruction were sought for from them, we should be spared the rash declarations respecting Muhammadan India, which are frequently made by persons not otherwise ignorant. Characters now renowned only for the splendour of their achievements, and a succession of victories, would, when we withdraw the veil of flattery, and divest them of rhetorical flourishes, be set forth in a truer light, and probably be held up to the execration of mankind. We should no longer hear bombastic Bábús, enjoying under our Government the highest degree of personal liberty, and many more political privileges than were ever conceded to a conquered nation, rant about patriotism,

La storiografia nazionalista, legata agli avvenimenti della storia contemporanea, rimase a lungo influenzata dall'ideologia del comunitarismo: come si è detto, nelle opere di R. C. Majumdar, A. L. Srivastava and I. H. Qureshi la storia del periodo della dominazione *mughal* si riduce alla narrazione di conflitti incessanti fra hindu e musulmani, considerati come due comunità monolitiche, distinte e reciprocamente ostili.¹²⁴ Il comunitarismo hindu, connotando come hindu le grandi masse indigene che popolavano il paese, interpretava i secoli medievali come un lungo periodo di dominazione straniera, di conversioni forzate, di violenze e di strenua resistenza indigena. Questa lettura generò anche alcuni stereotipi collaterali, come per esempio l'idea che la sconfitta degli hindu dipendesse dalla loro incapacità di superare i dissensi intestini alla propria comunità considerata come monolitica, poiché l'unità avrebbe conferito una maggioranza numerica che li avrebbe resi invincibili. In realtà il problema non sta tanto nella superiorità numerica: le truppe hindu erano quasi sempre superiori di numero agli avversari "turchi" ma le tecniche militari erano meno efficaci di quelle dei nemici e pertanto un numero di soldati più elevato non avrebbe garantito maggiori possibilità di vittoria. Un altro evidente esempio di argomentazione scorretta riguarda la spiegazione della nascita del comunita-

and the degradation of their present position." *ibidem*, vol I, p. XVII (online edition).

¹²⁴ V. *supra*, nota 12. Illuminanti esempi sono anche gli scritti di Ashirbadi Lal Srivastava, come per es. *The Mughal empire, 1526-1803 A.D.*, S.L. Agarwala, Agra 1959; v. anche *idem*, "A Survey of India's Resistance to Medieval Invaders from the North—West: Causes of Eventual Hindu Defeat", in *Journal of Indian History*, 1965, pp. 349—350.

rismo come una conseguenza della determinazione dei musulmani di mantenere un'identità separata, a differenza di quanto era avvenuto per gli stranieri immigrati in precedenza, che sarebbero stati più disponibili a essere inglobati dalla civiltà indiana (hindu), caratterizzata da una naturale tolleranza. Il problema in questa linea di ragionamento è che si mettono a confronto fenomeni non paragonabili: greci, unni, sciti, eccetera, sono popolazioni identificate in base alla provenienza geografica; i musulmani, invece, sono identificati in base all'appartenenza religiosa, sebbene siano popolazioni diverse (e anche in campo religioso vi sono differenze di non poco conto tra sunniti e sciiti, per esempio). Se si sostiene che greci, unni e sciti, una volta giunti in India, si sono stabiliti nel paese e col passare del tempo si sono integrati nella cultura indiana, ci si dovrebbe interrogare non se lo stesso sia avvenuto dei "musulmani", bensì dei Mamlūk, dei Khiljī, dei Tuğlaq, dei Lodi, dei Muğal eccetera: dinastie etnicamente diverse nelle cui amministrazioni erano impiegate persone altrettanto multietniche, dai turchi centroasiatici uzbecchi ai *pašto* afgani, ai persiani. Nessuno di questi gruppi (tranne forse i *pārsī*, che però sono persiani zoroastriani e non c'entrano per nulla con i persiani presenti nell'amministrazione *muğal*!), ha mantenuto un'identità separata e oggi nessuno rivendica la discendenza da queste dinastie medievali. Ma la resistenza ad ammetterne l'appartenenza alla cultura indiana dipende dal fatto che si identifica la cultura indiana con quella hindu e ciò impedisce di riconoscere che la cultura indomusulmana è pienamente indiana.

Da parte loro, i sostenitori del comunitarismo musulmano interpretavano lo stesso periodo come l'apogeo della gloria islamica e ancor oggi uno dei problemi prin-

cipali degli storici pakistani è come spiegare un passato che, in base alla teoria delle due nazioni, non appartiene al paese: si tende talora a esagerare i legami, pur forti, della valle dell'Indo con l'Asia centrale per sminuire quelli con la piana gangetica,¹²⁵ fino a interpretare la conquista araba del Sindh come un evento che fece di questa regione una parte dell'impero arabo, o a scoraggiare lo studio delle diverse regioni del Pakistan per promuovere una visione centralizzata unitaria e omogeneizzante.¹²⁶ Dal momento che il centro del potere delle dinastie musulmane era situato in India, si sottolinea il pericolo di una perdita dell'identità islamica attraverso pratiche considerate non islamiche come le politiche di inclusione di hindu nell'amministrazione o i matrimoni misti.¹²⁷

Gli storici nazionalisti di ispirazione laica, al contrario, sottolinearono l'esistenza di una cultura composita,

¹²⁵ V. Ahmad H. Dani, *Indus civilization : new perspectives*, Centre for the Study of the Civilization of Central Asia, Quaid-i-Azam University, Islamabad 1981; *idem*, a cura di, *New Light on Central Asia*, Sang-e-Meel Publications, Lahore 1993.

¹²⁶ V. Suhail Zaheer Lari, *A history of Sindh*, OUP, Karachi 1994. Per uno studio sulla presenza araba in Sindh nel quale si presentano le diverse posizioni sull'islamizzazione dell'area v. Derryl N. Maclean, *Religion and society in Arab Sind*, E. J. Brill, Leiden 1989. Per una posizione di dissenso di alcuni storici pakistani sulla storiografia ufficiale del paese v. Mubarak Ali Khan, *Historian's dispute*, Progressive Publishers, Lahore 1992; *idem*, *In the shadow of history*, Progressive Publishers, Lahore 1993; *idem*, *History on trial*, Fiction House, Lahore 1999; Khursheed Kamal Aziz, *The murder of history : a critique of history textbooks used in Pakistan*, Vanguard, Lahore 1993.

¹²⁷ V. Ishtiaq Husain Qureshi, *The Muslim community of the Indo-Pakistan subcontinent, 610-1947; a brief historical analysis*, Mouton, 's-Gravenhage 1962.

nella quale era possibile una pacifica coesistenza e un interscambio tra le due comunità: studiosi come Sir Jadunath Sarkar¹²⁸ e gli esponenti della cosiddetta “scuola di Allahabad”¹²⁹ diedero origine a una nuova ricerca sulle fonti, che sebbene fossero talora acriticamente prese alla lettera,¹³⁰ resero possibile, tra l’altro, confutare l’affermazione che l’impero *mughal* fosse stato un’epoca di decadenza, per esempio riconoscendone la buona performance in campo economico.¹³¹ Nonostante la diversità nell’orientamento ideologico, gli storici nazionalisti, tanto laici quanto comunitaristi, accettavano l’esistenza di due comunità separate. L’uso delle fonti, inoltre, finiva per es-

¹²⁸ Sir Jadunath Sarkar, *The India of Aurangzib (topography, statistics, and roads) compared with the India of Akbar; with extracts from the Khulasatu-t-tawarikh and the Chahar Gulshan*, Bose brothers, Calcutta 1901; *idem*, *History of Aurangzib mainly based on original sources*, M.C. Sarkar & Sons, Calcutta 1912-1924; *idem*, *Shivaji and his times*, S.C. Sarkar & Sons, Calcutta 1919.

¹²⁹ V. per es. Ram Prasad Tripathi, *Some aspects of Muslim administration*, Allahabad, Indian Press 1936; Beni Prasad, *History of Jahangir*, OUP, Bombay 1922; Banarsi Prasad Saksena, *History of Shahjahan of Dihli*, Central Book Depot, Allahabad 1962; Tara Chand, *Influence of Islam on Indian culture*, *cit.*. Sebbene attivo presso l’Aligarh Muslim University dal punto di vista storiografico Mohammad Habib può essere incluso in questa “scuola”.

¹³⁰ Lungi dal trattare la storia come un ramo della teologia e dal concepire la causalità storica come derivante dalla volontà divina, gli storici indiani medievali legati alle corti si concentravano quasi esclusivamente su ciò che avveniva a corte e spiegavano gli eventi in termini di volontà umana o di carattere del sovrano: perciò, le caratteristiche personali del sovrano diventavano il fattore determinante di tutti gli eventi che si verificavano durante il suo regno.

¹³¹ V. per es. Brij Narain, *Indian economic life, past and present*, Uttar Chand Kapur & sons, Lahore 1929 e Radhakamal Mukerjee, *Land problems of India*, Longmans, Green & Co., London 1933.

sere selettivo da entrambe le parti, che utilizzavano principalmente le cronache di corte e si interessavano della storia politico-amministrativa, mettendo in luce solamente una parte dei documenti, sebbene per obiettivi diversi.

L'analisi marxista contribuì a sua volta a rinnovare l'interpretazione del cosiddetto medioevo indiano. Per esempio, Kosambi integrò nel suo modello di "feudalesimo indiano" le politiche dei sovrani musulmani, specialmente riguardo un processo da lui definito "feudalesimo dall'alto",¹³² riconoscendo, oltre alle conseguenze culturali, anche quelle tecnologiche comportate dall'avvento degli invasori islamici. Anche Mohammad Habib utilizzò molti concetti marxiani nella sua interpretazione in chiave economica della conquista ghoride-turca del XIII secolo e del primo periodo del sultanato di Delhi.¹³³

Dopo l'indipendenza, all'inizio degli anni Sessanta (XX sec) cominciò la ricerca su temi del tutto nuovi, nei quali non entravano assolutamente categorie comunitarie: indagando non più su ciò che i "testi" ci dicevano della "civiltà" ci si interrogava su cosa i "dati" ci dicessero della "società", e perciò l'analisi verteva su temi come la struttura di classe in ambiente rurale, le forme di sfruttamento dei contadini nell'India medievale, l'importanza degli *zamīndār* come classe, la tecnologia di produzione, l'organizzazione dei mercati, del commercio, eccetera.

¹³² Definito come "a state wherein an emperor or powerful king levied tribute from subordinates who still ruled in their own right and did what they liked within their own territories -as long as they paid the paramount ruler." (D.D. Kosambi, *An introduction to the study of Indian history*, Popular Book Depot, Bombay, 1956, p. 275).

¹³³ V. *Some aspects of the foundation of the Delhi Sultanat* [sic!], Kalamkar Cooperative, Delhi 1968.

Nel 1965 Ram Sharan Sharma propose la sua interpretazione di feudalesimo nell'India medievale antica,¹³⁴ che mise in discussione la periodizzazione che situa nel 1206 d.C. l'inizio dell'età medievale, in concomitanza con l'istituzione del sultanato di Delhi e dell'avvento dell'islàm. Si sottolineava, al contrario, la possibilità di rintracciare un continuum di storia sociale ed economica nel periodo che si estende dai secoli VII–VIII fino al XIII–XIV: lo spostamento dell'indagine dall'aspetto politico-amministrativo a quello socio-economico faceva anche cadere in secondo piano le categorie di appartenenza comunitaria.

Negli anni Settanta (XX sec) lo studio della storia *mughal* fu dominato dalla cosiddetta “scuola di Aligarh”, che annovera studiosi illustri del calibro di M. Athar Ali, Irfan Habib, Iqtidar Alam Khan, Saiyid Nurul Hasan, Satish Chandra e Shireen Moosvi.¹³⁵ È a loro che dobbiamo molto dell'attuale conoscenza di cui disponiamo riguardo alla complessità del sistema agrario, del sistema monetario, dell'amministrazione, del sistema erariale, dell'organizzazione della nobiltà, eccetera nell'impero *mughal*. A partire dagli anni Settanta (XX sec) si possono identificare due correnti importanti ma controverse. Nel 1980 Burton Stein applicò all'India meridionale la teoria dello

¹³⁴ R.S. Sharma *Indian feudalism*, cit.

¹³⁵ Per alcune opere rappresentative del lavoro di questi studiosi v. Satish Chandra, *Parties and politics at the Mughal Court*, People's Pub. House, New Delhi 1972; S. Nurul Hasan, *Thoughts on agrarian relations in Mughal India*, People's Pub. House, New Delhi 1973; M. Athar Ali, *The Mughal nobility under Aurangzeb*, Asia Pub. House, Bombay 1966; I.A. Khan, *Mirza Kamran, a bibliographical study*, Asia Pub. House, Bombay 1964; Shireen Moosvi, *The economy of the Mughal Empire, c. 1595: a statistical study*, OUP, Delhi 1987.

“stato segmentario”, sviluppato dall’antropologia africana, utilizzandola per analizzare l’impero *cōla* e, più recentemente, quello di Vijayanagar,¹³⁶ con un modello che André Wink applicò in seguito anche ai regni *mughal* e *marāṭhā*.¹³⁷ Questa interpretazione del sistema statale rappresenta un’importante analisi degli schemi geopolitici della storia dell’India del sud, anche se può rischiare di negare la storicità del processo di centralizzazione e di schematizzazione dei governi precoloniali.¹³⁸ La seconda corrente sottolinea la continuità fra le politiche indigene precedenti e il regime coloniale, ed è rappresentata da alcuni esponenti della cosiddetta “scuola di Cambridge”, come C.A. Bayly, le cui tesi sono state accolte da studiosi indiani come Muzaffar Alam e Sanjay Subrahmanyam.¹³⁹

Un altro tema importante che riguarda la storia dei musulmani nella regione, come si è detto, è lo studio del

¹³⁶ V. Burton Stein, *Peasant, state, and society in medieval South India*, OUP, New Delhi 1980; *idem*, *Vijayanagara*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

¹³⁷ A. Wink, *Land and sovereignty in India : agrarian society and politics under the eighteenth-century Maratha svarājya*, Cambridge University Press, Cambridge 1986.

¹³⁸ Contro questa concezione dello stato *mughal* come privo di potere e scollato dalla società, c’è stato chi invece lo considera uno stato patrimoniale-burocratico, secondo il concetto weberiano che intende lo stato come una famiglia enormemente estesa e burocratizzata: v. Stephen P. Blake, *Shahjahanabad: the sovereign city in Mughal India, 1639-1739*, Cambridge University Press, Cambridge 1991. Due ottimi studi sull’impero *mughal* sono: Douglas Streusand, *The formation of the Mughal empire*, OUP, Delhi 1989 e John F. Richards, *The Mughal empire*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

¹³⁹ Muzaffar Alam e Sanjay Subrahmanyam, a cura di, *The Mughal state, 1526-1750*, OUP, New Delhi 1998; v. anche Muzaffar Alam, *The Crisis of Empire in Mughal North India Awadh and the Punjab, 1707-48*, OUP, Delhi 1986.

“separatismo” e del nazionalismo musulmano: si tratta di un tema scottante poiché è connesso alla spartizione dell’India britannica e alla conseguente realizzazione concreta di due nazioni fino ad allora solo pensate, discusse o immaginate. La storiografia degli anni Settanta (XX sec) sottolineò il fatto che i musulmani non erano il gruppo coeso e indifferenziato che i loro governanti avevano amato far credere e confutò la teoria che il separatismo musulmano fosse stato prodotto dall’arretratezza dei musulmani dell’Asia meridionale.¹⁴⁰ Tuttavia, la concezione coloniale dei musulmani indiani come una classe omogenea di monoteisti, iconoclasti, naturalmente aristocratici disseminati nell’intero subcontinente filtrò dai dominatori all’intelligentsia musulmana. Le radicali alterazioni avvenute a seguito del declino dell’autorità politica *mughal*, con una vera e propria lotta tra gli *‘ulamā* da una parte e i musulmani di classe media occidentalizzati dall’altra, entrambi in competizione per la leadership della comunità, sono state analizzate recentemente, per esempio, in uno studio di storia sociale di Ayesha Jalal,¹⁴¹ che nella sua monografia su Jinnah aveva suscitato le ire di molti pakistani sostenendo che Jinnah in realtà non

¹⁴⁰ Francis Robinson, *Separatism among Indian Muslims. The politics of the United Provinces' Muslims, 1860-1923*, Cambridge University Press, Cambridge 1974. Per una storia generale v. Peter Hardy, *The Muslims of British India*, Cambridge University Press, Cambridge 1972.

¹⁴¹ Ayesha Jalal, *Self and sovereignty: Individual and community in South Asian Islam since 1850*, OUP India, Delhi 2000. Anche in questo campo la bibliografia è sterminata e ci si limita a ricordare un paio di studi: v. per es. David Lelyveld, *Aligarh's first generation: Muslim solidarity in British India*, Princeton University Press, Princeton 1978 e Barbara Metcalf, *Islamic revival in British India: Deoband, 1860-1900*, Princeton University Press, Princeton 1982.

voleva veramente un Pakistan separato, ma aveva usato questa idea come arma per avere maggior potere di negoziazione per la minoranza musulmana.¹⁴²

Fin qui si è tracciato un breve *excursus* sulla storiografia del periodo da molti ancora definito “epoca musulmana”, con un accento prevalentemente posto sulla storia politica e dinastica dei musulmani in Asia meridionale, per mostrare come l’evolversi degli studi abbia evidenziato la fragilità di tale categorizzazione. Oltre allo sguardo fin qui gettato sull’approccio “storico”, ci sembra, però, altrettanto utile porre in luce qualche dato significativo riguardo allo studio dell’islàm in India dal punto di vista religioso, antropologico e sociale. Spesso, infatti, gli studi storici trascurano completamente gli interessi e le attività delle masse degli indiani musulmani qualunque, quelli che formano il seguito dei leader elitari nelle diverse forme di attività politica. La maggior parte degli studi di questo tipo si sono a lungo concentrati sulle élite, trascurando completamente gli aspetti non istituzionali e non legati alla leadership della politica dell’India britannica: le masse di contadini e artigiani erano interpretate come endemicamente violente e fanatiche.¹⁴³ Il problema della contrapposizione tra hindu e

¹⁴² Ayesha Jalal, *The sole spokesman*, cit.

¹⁴³ Gyanendra Pandey, "The bigoted Julaha," in *Economic and Political Weekly*, 18, no. 5, pp. 19–28, (15 January, 1983). V. anche Ashgar Ali Engineer, *Communalism and communal violence in India: An analytical approach to Hindu-Muslim conflict*, Ajanta Publications, Delhi 1989; Paul R. Brass, a cura di, *Riots and pogroms*, New York University Press, New York 1996; Christophe Jaffrelot, *Les nationalistes hindous*, Presses de Sciences Politiques, Paris 1993; Mark Jurgensmeyer, *Terror in the mind of God: The global rise of religious violence*, University of California Press, Berkeley 2000; Pramod Kumar, a cura di, *Towards understanding communalism*, Centre for Research

musulmani e della conseguente animosità o scontro violento tra le due comunità è diventato oggetto di attenta indagine specialmente dopo gli scontri seguiti alla demolizione della moschea di Ayodhya e al massacro di Godhra e lo studio del comunitarismo negli ultimi anni ha avuto un grande sviluppo. Gyanendra Pandey in *The Construction of Communalism in Colonial North India* propose agli inizi degli anni Novanta (XX sec) un'analisi radicalmente innovativa del colonialismo, del nazionalismo e del comunitarismo, utilizzando nuovi spunti teorici per spiegare la natura e le dinamiche della costruzione della società indiana e delle politiche in essa perseguite.¹⁴⁴ La nozione di identità nazionale, infatti, è costruita come pura (il cittadino indiano), ma parallelamente e simultaneamente crea una serie di costruzioni "miste" (musulmano indiano, cristiano indiano, ebreo indiano) il cui diritto all'esistenza è spesso messo in dubbio.¹⁴⁵ Più recentemente, un approccio molto interessante allo studio della violenza comunitarista è stato proposto da Ashutosh Varshney,¹⁴⁶ che ha sottolineato la necessità di distingue-

in Rural and Industrial Development, Chandigarh 1992; Sudhir Kakar, *The colors of violence: Cultural identities, religion, and conflict*, The University of Chicago Press, Chicago 1996; Veena Das, a cura di, *Mirrors of violence: Communities, riots and survivors in South Asia*, OUP, Delhi 1990; Sikata Banerjee. *Warriors in politics: Hindu nationalism, violence, and the Shiv Sena in India*, Westview Press, Boulder - Oxford 2000; Amrita Basu e Atul Kohli, a cura di, *Community conflicts and the state in India*, OUP, New York 1998.

¹⁴⁴ Gyanendra Pandey, *The construction of communalism in colonial North India*, OUP, New Delhi 1990.

¹⁴⁵ *Idem*, "Can a Muslim be an Indian?" in *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 41, No. 4. (Oct., 1999), pp. 608-629.

¹⁴⁶ Ashutosh Varshney, *Ethnic conflict and civic life: Hindus and Muslims in India*, Yale University Press, New Haven 2003.

re tra conflitto etnico e violenza etnica, poiché in una società pluralista il conflitto è certamente presente, ma non necessariamente si trasforma in violenza. Visto che gli scontri comunitaristi violenti sono fenomeni prevalentemente urbani, lo studio si articola attraverso un confronto fra otto città indiane identificate come particolarmente propense a scontri comunitaristi in quanto annoverano il 45,5% dei decessi per violenze in scontri tra hindu e musulmani pur avendo solo il 5% della popolazione del paese, e prendendo in esame il periodo tra il 1950 e il 1995. Spostando l'accento dallo stato alla società civile, lo studioso arriva a stabilire un legame tra la vita civica e la violenza, sottolineando come le probabilità di scontri diminuiscano proporzionalmente al grado di integrazione tra hindu e musulmani nella vita sociale: quanto più l'elettorato è interessato a interazioni inter-etniche, infatti, tanto meno i politici hanno volontà o capacità di polarizzare e in caso di violenze riescono ad effettuare interventi efficaci grazie anche alla cooperazione dei cittadini.

Da quanto finora esposto è chiaro che, oltre a studiare gli aspetti politici legati alla comunità musulmana dell'Asia meridionale, è necessario ri-orientare anche lo studio dell'islàm in quest'area: spesso si contesta l'enfasi che si è posta sugli arabi negli studi sulla "civiltà musulmana", spingendosi al più fino al contesto persiano e ottomano, ma trascurando le enormi masse di musulmani presenti nel subcontinente indiano, in Indonesia e nella cosiddetta diaspora indiana in tutto il mondo. Un esempio del riposizionamento dello studio dell'islàm in prospettiva mondiale si trova già nella grande opera pionieristica portata avanti fin dagli anni Settanta (XX sec)

da Marshall G. S. Hodgson,¹⁴⁷ che propose nuove interpretazioni della posizione dell'islàm nella storia mondiale e i cui studi ispirarono molti a intraprendere nuove ricerche. Il problema non è tanto stabilire se l'Asia meridionale sia o meno una periferia, ma piuttosto analizzare come questa regione sia diventata un epicentro culturale e demografico dell'intero mondo musulmano.¹⁴⁸ Tuttavia, in generale in passato gli specialisti di studi indiani (gli indologi classici) non avevano – né a quanto pare hanno ora – interesse per l'islàm dell'Asia meridionale, né per la popolazione musulmana dell'area: al contrario, molti studiosi, tanto occidentali quanto indiani, in realtà provavano – e ancor oggi provano – sentimenti ambivalenti o perfino negativi nei confronti sia dei musulmani, sia dell'islàm. Dal canto loro, gli studiosi di islàm, come si è detto, mantengono una prospettiva arabocentrica e tendono a trascurare le specificità regionali dell'Asia meridionale.

Per individuare alcuni concetti che hanno caratterizzato e condizionato lo studio dell'islàm del subcontinente possiamo utilizzare come guida un testo usato come riferimento ormai da generazioni di studenti e studiosi: *Muslim civilization in India* di Shaikh Muhammad

¹⁴⁷ Marshall G. S. Hodgson, *The venture of Islam: Conscience and history in a world civilization*, 3 voll., The University of Chicago Press, Chicago 1974.

¹⁴⁸ Per uno studio dell'islàm in una prospettiva storica mondiale, v. Richard M. Eaton, "Islamic history as world history", in *Essays on Islam and Indian history*, OUP, New Delhi 2000, pp. 9-44; Michael Adas, a cura di, *Islamic and European expansion: the forging of a global order*, Temple University press, Philadelphia 1993; André Wink, *Al-Hind: the making of the Indo-Islamic world*, voll. 1-3, E.J. Brill, Leiden 1991.

Ikram.¹⁴⁹ Si nota immediatamente che esso propone una periodizzazione della storia indiana di tipo coloniale, anche solo per il fatto di sostenere che l'islàm è stato l'elemento dominante nel subcontinente per molti secoli. Altrettanto rilevante è l'accettazione del concetto di "civiltà" – riformulato come "retaggio" da Ikram – che sottolinea come la storia del dominio musulmano in India sia la storia dell'islàm in un contesto prevalentemente non musulmano, cosa che comporta conflitti, tensioni e assimilazioni.¹⁵⁰ Da qui deriverebbe la differenza fra l'evoluzione della civiltà musulmana in India e quella di altri paesi a maggioranza musulmana. Pur mantenendo una posizione originale rispetto alla storiografia pakistana contemporanea (egli stesso era funzionario del Pakistan Civil Service) Ikram condivideva l'impostazione della storiografia nazionalista che riconosceva "due elementi eterogenei:" quello indigeno e quello islamico. Queste categorie della storiografia coloniale e poi nazionalista, che costituivano la base per l'interpretazione della storia indiana sia in India sia all'estero, rimangono ancora oggi l'implicito paradigma non solo della storia, ma anche delle discipline umanistiche e delle scienze sociali, come anche dell'opinione pubblica generale quando riferite all'India: ancora oggi si insegnano corsi di "civiltà", si dà grande rilevanza ai testi classici per spiegare un'identità permanente "hindu" o "musulmana", si attribuisce un valore ermeneutico a queste essenze in ambito storico e si

¹⁴⁹ Shaikh Muhammad Ikram, *Muslim civilization in India*, edited by Ainslie T. Embree New York: Columbia University Press, 1964, voll. I-III; disponibile online sul sito di Frances Pritchett <http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00islamlinks/ikram/index.html> (ultima visita 15 maggio 2008).

¹⁵⁰ Ikram, *cit.*, p. xx.

estrapola da esse per creare categorie sociologiche. Spesso, però, quella che sembra una conoscenza intuitiva di ciò che è “islām” e di ciò che è “induismo” è in realtà l’extrapolazione nel passato di un mondo contemporaneo di identità religiose politicizzate.

Ikram, dunque, identifica due filoni dell’islām indiano. Da una parte vi sono personaggi come Akbar, Dārā Śīkōh, Amīr Khusrau Dihlavī, Śāh Valī Ullāh, Kabīr e Ġalīb, nei quali si evidenzia un’assimilazione massiccia di elementi indigeni; d’altro canto, la violenta reazione contro tutti gli elementi non musulmani porta a una predominanza dell’elemento puritano di stile *wahhābiya*, come in Aurangzeb, Aḥmad Sirhindī, Muḥammad Iqbāl. Egli riconosce, pertanto, un conflitto fondamentale fra le due tendenze, che nel tempo ha provocato tensioni e talora è sfociato anche in aperto scontro, sebbene in generale, al di fuori di cerchie piuttosto ristrette, questi due elementi dell’islām indiano abbiano promosso una crescita di tolleranza rispetto a pratiche e credenze contrastanti.

La tesi che l’islām indiano consista di due elementi eterogenei porta a fare oggetto degli studi i conflitti e le tensioni da una parte o l’assimilazione dell’islām dall’altra, in relazione alla popolazione non musulmana numericamente predominante. Ne consegue che l’islām ha due sole posizioni possibili: rafforzarsi per rimanere separato, chiaramente distinto dalla popolazione maggioritaria – e in questo caso rimanere straniero –, oppure assimilarsi e dimostrarsi in questo modo autenticamente indiano, anche a rischio di non essere veramente islamico. Questa premessa, accettata dalla maggior parte degli studiosi, ha portato a un maggiore interesse per la seconda versione

dell'islàm e a uno sviluppo degli studi sul sufismo,¹⁵¹ nei quali sono particolarmente forti le metafore dell'“assimilazione” e del “sincretismo”. Tuttavia, nel concetto stesso di sincretismo si fa riferimento a nozioni di differenza e di identità e, ciò che è ancora più importante, a un'idea di potere: il potere di affermare che esiste una “vera” religione – ben identificabile – che è stata migliorata o peggiorata, ma in ogni caso modificata dalla mescolanza. In questo senso, chi etichetta alcune pratiche come sincretiche le può considerare come migliori, nella misura in cui esse promuovono la “tolleranza”, oppure come false, in quanto compromettono una fede pura e di conseguenza implicano una perdita di identità.¹⁵²

L'ideologia della “tolleranza” è anche tipica del laicismo nehruviano e di tutti coloro, come Gandhi, che postulano l'esistenza di un “civiltà indiana” “tollerante” i cui eroi erano per esempio Aśoka e Akbar. La versione di quest'ideologia di Gandhi ricorda molto la posizione di Vivekānanda nel ricercare la “spiritualità” dell'induismo come chiave di quella “tolleranza”. Quest'ideologia nazionalista comportava come elemento collaterale l'esistenza di una religione “popolare” di base, le cui caratteristica è anche di essere “pluralista” e “tollerante”. Un

¹⁵¹ Per una breve presentazione in italiano v. per es. Jolanda Guardi, “Alcune considerazioni sulle confraternite sufi in India”, in *Culture, rivista della Facoltà di Scienze Politiche*, Università di Milano, 1999: <http://www.club.it/culture/culture98/jolanda.guardi/> (ultima visita 15 maggio 2008).

¹⁵² Per una discussione dei problemi posti dal modello del sincretismo e una proposta alternativa basata sulla teoria della traduzione v. Tony K. Stewart, “In search of equivalence: conceiving the Muslim-Hindu encounter through translation theory” in R. M. Eaton, a cura di, *India's Islamic traditions, 711-1750*, OUP, 2003, pp. 363-392.

esempio di questa posizione è rappresentato oggi da Ashis Nandy, con la sua romanticizzazione della fede tradizionale del “popolo” contro gli ideologi responsabili della violenza religiosa.¹⁵³ Questa interpretazione ha come effetto collaterale il rischio di far considerare le pratiche “popolari” dei musulmani come non veramente islamiche, ma come un substrato popolare che non può essere intaccato dell’islàm, una specie di modello archetipico il cui vero fondamento della cultura è hindu, o legato a una nozione di *hindutva*.¹⁵⁴ Esistono invece chiare testimonianze del fatto che una piena indigenizzazione dell’islàm si sia verificata, con l’introduzione di elementi indiani nella cultura islamica indiana non come risultato di sincretismo, bensì di un processo di consapevole e deliberato adattamento all’ambiente locale da parte di individui che rimanevano genuinamente musulmani nel proprio orientamento religioso.¹⁵⁵

Ma come non è corretto ridurre la grande varietà di pratiche e di fedeltà dei musulmani a un islàm definito solo su base testuale, che finisce per diventare l’unica variabile – e la più importante – per spiegare tutto ciò che essi fanno, non si può nemmeno considerare il devozionismo sufi come ciò che esaurisce la dimensione della

¹⁵³ V. A. Nandy, Shikha Trivedy e Achyut Yagnick, a cura di, *Creating a nationality: the Ramjanmabhumi movement and fear of the self*, Oxford UP, Delhi 1995.

¹⁵⁴ Peter van der Veer, “Syncretism, multiculturalism and the discourse of tolerance”, in *Syncretism and anti-syncretism*, a cura di Charles Stewart and Rosalind Shaw, Routledge, London 1994, pp. 196-212.

¹⁵⁵ Per un esempio letterario, v. Aditya Behl, “The Magic Doe: Desire and narrative in a Hindavi Sufi Romance, circa 1503”, in *India’s Islamic traditions, 711-1750*, a cura di Richard M. Eaton, OUP, New Delhi 2003, pp. 180-208.

storia del culto, del rituale, dell'etica e di tutto ciò che in generale rientra nella definizione di "religione" degli indiani musulmani. Studiare storicamente l'islām in India implica anche l'analisi dei testi, della tradizione colta, delle norme di condotta, dei rituali della vita quotidiana, delle cerimonie del ciclo della vita e degli eventi sacri del calendario annuale che scandiscono – o perfino strutturano – le vite di molti musulmani indiani.¹⁵⁶ Moltissime tecniche, tipi di coltivazione e oggetti sono comunemente definiti "islamici" semplicemente perché sono associati a popolazioni prevalentemente musulmane, ma l'uso di questo aggettivo evoca un concetto di religione essenzializzata: l'uso di qualificativi diversi, e di conseguenza di categorie diverse, può in questi casi promuovere un'analisi più contestualizzata: più storica.

Altrettanto importante è considerare il pensiero politico e il fatto che oggi in India l'islām, come l'induismo, è un'identità della sfera pubblica: il suo riflesso si trova nei testi scolastici delle scuole che hanno l'urdu come lingua veicolare,¹⁵⁷ o nella paura di utilizzare in pubblico termini di parentela che connotano l'appartenenza alla comunità musulmana in luoghi come il Guja-

¹⁵⁶ Per uno studio sugli *‘ulamā* v. per es. Francis Robinson, *Islam and Muslim history in South Asia*, OUP, Delhi 2000; *idem*, *The ‘Ulama of Farangi Mahall and Islamic culture in South Asia*, Permanent Black, Delhi 2001. Per uno studio sul passaggio da una religiosità ultramondana a una religiosità orientata a questo mondo nell'interazione con il potere coloniale v. *idem*, *Islam, South Asia, and the West*, OUP, Delhi 2007.

¹⁵⁷ Véronique Bénéï, "Teaching nationalism in Maharashtra schools", in C.J. Fuller and Véronique Bénéï, a cura di, *The everyday state and society in modern India*, Social Science Press, New Delhi 2000, pp. 194-216.

rat dopo il 2002.¹⁵⁸ Una delle questioni più importanti dall'indipendenza a oggi è la conservazione del diritto privato musulmano: matrimonio, divorzio e diritto ereditario toccano le dimensioni più intime della vita personale e, specialmente in casi di proprietà *waqf*, fissano la giurisprudenza su pratiche fondamentali e simboli di identità. *Fatwā*, lettere, volantini e media fanno costantemente riferimento ai testi sacri per fornire un indirizzo su ogni singolo aspetto della vita quotidiana: i testi non esistono separati dal contesto nei quali si utilizzano e non sono appannaggio esclusivo delle élite. Tutto ciò fa parte delle espressioni locali dell'islām tanto quanto le pratiche devozionali, le quali sembrano però costituire l'esclusivo interesse dell'indagine antropologica.

Lo studio dell'islām scritturale o testuale in India – una delle due essenze eterogenee secondo il modello di Ikram – sembra creare disagio tra gli studiosi, che in generale lo presentano come rigido, intransigente, “straniero” e pertanto problematico, tanto che cercano costantemente di trovare un islām alternativo. In questo modo, tuttavia, si esclude un'ampia gamma di pratiche e di istituzioni, e parlando di “sincretismo” si finisce (senza mai ammetterlo) per rinforzare la stessa immagine di un islām negativo, non indiano, separato. Il risultato da una parte può andare a consolidare la concezione dello *hindutva* che in realtà gli indiani musulmani sono tutti hindu, dall'altra porta all'affermazione che i musulmani della tradizione erudita sono al di fuori di tutto ciò che è “in-

¹⁵⁸ Arundhati Roy, "Democracy. Who's She When She's At Home?", in *Outlook India*, May 6, 2002; Jan Breman, "Communal Upheaval as the Resurgence of Social-Darwinism" in Ravinder Kaur, a cura di, *Religion, violence, and political mobilisation in South Asia*, Sage Publications, New Delhi 2005, pp. 69-78.

diano”. In realtà, proprio queste concezioni dovrebbero essere considerate non come fatti, ma come posizioni da storicizzare e contestualizzare.

Molti studi degli ultimi decenni, sia in campo storico, sia in campo testuale o etnografico hanno dimostrato che ormai si lavora su un’ampia gamma di fonti in numerose lingue (gujarati, urdu, bengalese, arabo, persiano, inglese)¹⁵⁹ e su casi concreti, arrivando a rivalutare l’importanza relativa di alcuni testi. Per esempio, Carl Ernst sostiene che un testo come l’*Amṛtakunḍa*, di cui numerose copie ebbero una vastissima circolazione, ebbe un’importanza molto superiore rispetto al rinomato testo di al-Bīrūnī, che per quanto sia impareggiabile per le informazioni che fornisce sulla cultura della corte ghaznavide, in realtà non fu praticamente mai copiato e pertanto rimase marginale nel mondo indiano e si attestò come testo fondamentale solo in epoca coloniale.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Purtroppo è ancora radicata la convinzione che basti la conoscenza dell’inglese per occuparsi della storia – e in generale dello studio – dell’India: anche in questo caso si auspica che le nuove generazioni colmino il divario che separa gli storici (che spesso non sanno le lingue) e i linguisti (che sovente non conoscono la storia – mentre generalmente entrambi poco sanno di economia, sociologia e/o statistica, per menzionare solo alcune delle discipline che possono essere rilevanti per una ricerca storica interdisciplinare).

¹⁶⁰ Si tratta di testo di pratica yogica, il cui originale sanscrito o hindi è perduto, che fu trasmesso e studiato nei paesi musulmani al di fuori del subcontinente indiano ed è sopravvissuto nelle traduzioni in lingua araba, persiana, turca, urdu ed ebraica: v. Carl W. Ernst, “The Islamization of Yoga in the Amritakunda Translations”, in *Journal of the Royal Asiatic Society*, Series 3, 13:2, (2003), pp. 1-23, trad. it. di Mustafa Shams Yoga consultabile su http://www.tradizionesacra.it/islamizzazione_yoga_traduzioni_Amritakunda.htm (ultima visita 15 maggio 2008). Per il testo di al-Bīrūnī v. *Alberuni’s India: An account of the religion, philosophy, literature, geography*,

La necessità di riesaminare e rivalutare le nostre categorie di analisi storica è ancora una volta evidenziata dall'esempio dello studio dell'islàm e dei musulmani dell'Asia meridionale. Il modello del "sincretismo" rimane ancora molto attraente, soprattutto per chi desideri superare la divisione creata dalle identità politicizzate dell'epoca contemporanea che tende a etichettare ogni tipo di simbolo e di oggetto materiale come hindu o musulmano, ma per gli studiosi di oggi esso non può bastare ed è necessario confrontarsi con nuovi campi e strumenti di indagine per scrivere una storia dei musulmani dell'Asia meridionale nuova, lontana dai retaggi dell'orientalismo ma anche dalla politica comunitarista. Una storia che tenga conto dei musulmani, ma allo stesso tempo non faccia dell'islàm l'elemento prioritario e determinante. Un modo di realizzare questo ri-orientamento può essere per i giovani studiosi quello di infrangere il muro che separa l'indologia, l'islamistica e l'indianistica per perseguire una vera ricerca interdisciplinare.

chronology, astronomy, customs, laws and astrology of India about AD 1030, a cura di Edward C. Sachau, Munshiram Manoharlal, New Delhi 2001; in italiano: *Al-Biruni, Gli astri, il tempo, il mondo. Viaggio nell'India segreta*, a cura di Giuseppe Bezza, trad. it di G. De Martino, Xenia, Milano 1997. Sugli studi dell'induismo da parte di musulmani v. anche Carl W. Ernst, "Muslim studies of Hinduism? A reconsideration of Arabic and Persian translations from Indian languages" in *Iranian Studies*, volume 36, number 2, June 2003, pp. 173-195.

Conclusioni

Capire il presente e avanzare verso il futuro sono azioni che richiedono di comprendere il passato e di interpretarlo in modo sensato, analitico e critico. Questo è stato il tentativo di molti storici indiani degli ultimi decenni: attraverso i loro studi essi non solo hanno realizzato opere di grande importanza per l'indagine storica, ma hanno anche indicato nuove linee di ampliamento della metodologia storiografica, arricchendo la nostra capacità di comprendere la realtà del subcontinente. Nel sessantesimo anniversario dell'indipendenza e della spartizione del subcontinente l'India ha celebrato, insieme al trionfo nella Coppa del Mondo di cricket, la vittoria della politica delle caste con la crisi del Congresso, mentre il Bangladesh è in stato d'emergenza, il Pakistan ha affrontato incerte elezioni in un clima di terrore e Sri Lanka è ancora in uno stato di guerra civile. In questo contesto non sembra fuori luogo proporre un ripensamento sul passato, che permetta ai giovani studiosi di fare il punto sulla ricerca storica più recente, ma che porti anche alla consapevolezza del pubblico più vasto il cambiamento dei parametri del dibattito sulla storiografia dell'Asia meridionale.

A differenza di quanto è avvenuto durante il XIX secolo e fino alla fine della seconda guerra mondiale, quando lo studio della storia dell'Asia meridionale non era quasi considerato degno di attenzione da parte degli storici occidentali dalle grandi ambizioni intellettuali e gli storici indiani erano quasi sconosciuti fuori del subcontinente, negli ultimi due o tre decenni sono giunti dalla regione studi molto innovativi, che hanno richiamato l'attenzione di tutti gli storici, non solamente degli specialisti dell'a-

rea. La ricchezza di studi monografici e la profusione di articoli che vengono costantemente pubblicati sulle riviste specialistiche hanno definitivamente reso obsoleti i testi che per generazioni hanno formato gli studenti sulla storia dell'India, come le classiche storie generali di Percival Spear¹⁶¹ e Stanley Wolpert.¹⁶² Fra le storie generali più recenti disponibili in italiano quella di Kulke e Rothermund è certamente utile per una presentazione generale, sebbene si concentri prevalentemente sul periodo antico:¹⁶³ fra i suoi pregi vi è quello di presentare interpretazioni diverse non con tono polemico, ma discutendole rispettosamente, in modo da evidenziare l'idea che la storia è una costruzione intellettuale in perenne cambiamento e non una semplice elencazione di eventi. Sugata Bose e Ayesha Jalal¹⁶⁴ in occasione del cinquantesimo anniversario dell'indipendenza hanno realizzato uno studio molto utile per la presentazione della loro ampia ricerca. *Modern South Asia*, un saggio che si situa decisamente al di fuori delle posizioni "mainstream", è un prezioso strumento per un approccio comparato alla sto-

¹⁶¹ Percival Spear, *India: a modern history*, The University of Michigan press, Ann Arbor 1961 (trad. it. di Elena Spagnol, *Storia dell'India*, Rizzoli, Milano 1970).

¹⁶² Stanley Wolpert, *A new history of India*, Oxford Univ. Press, New York 1977, trad. it. di Daniela Rossella, *Storia dell'India: dalle origini della cultura dell'Indo alla storia di oggi*, Bompiani, Milano 1985.

¹⁶³ Hermann Kulke e Dietmar Rothermund, *Geschichte Indiens*, Kohlhammer, Stuttgart 1982, trad. it. dall'inglese di Mario Cristiani, *Storia dell'India*, Garzanti, Milano 1991.

¹⁶⁴ Sugata Bose e Ayesha Jalal, *Modern South Asia: history, culture, political economy*, Routledge, London 1998; la seconda edizione (2004) ha una discussione particolarmente interessante sulle questioni teoriche della storiografia dell'area in una "general note on historiographical trends" posta all'inizio della bibliografia.

ria dei moderni stati nazionali del subcontinente, con un tema dominante che è la discussione su come gestire la diversità e risolvere le tensioni fra centro e stati regionali, attraverso teorie e pratiche di sovranità stratificata e condivisa. Prima opera realizzata a due mani da uno studioso indiano e da una studiosa pakistana, una non piccola parte della sua rilevanza, come esplicitano gli stessi autori, sta nel fatto che questo studio promuove il dialogo e la negoziazione contro la guerra e incoraggia “the opening of an intellectual and cultural corridor stretching from Lahore to Calcutta.”¹⁶⁵

Negli anni successivi la vitalità della storiografia sull'Asia meridionale ha continuato a manifestarsi sia a livello internazionale sia in Italia.¹⁶⁶ Significativo è il fatto che in un panorama generalmente poco effervescente come quello italiano, con l'avvento del nuovo millennio nello stesso anno siano uscite ben due opere generali di storia indiana, rispettivamente di Michelguglielmo Torri e di Francesco d'Orazi Flavoni.¹⁶⁷ Opere molto diverse, la prima è uno studio volto a inserire la storia dell'India dall'antichità a oggi nella storia-mondo e ruota attorno a due concetti chiave: la costante interazione del subconti-

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. xiv.

¹⁶⁶ Per es., Peter Robb, *A history of India*, Palgrave, New York 2002, nonostante il titolo è uno studio sull'economia politica dell'India settentrionale moderna; David Ludden, *India and South Asia: A short history*, Oneworld, Oxford 2002, è più che altro una storia dell'identità sociale in India; un'ottima storia generale è Barbara D. Metcalf e Thomas R. Metcalf, *A concise history of India*, Cambridge University Press, Cambridge, 2002, trad. it. di Gisella Fornaca, *Storia dell'India*, Mondadori, Milano 2004.

¹⁶⁷ M. Torri, *Storia dell'India*, cit.; Francesco d'Orazi Flavoni, *Storia dell'India: società e sistema dall'indipendenza ad oggi*, Marsilio, Venezia 2000.

nente con il resto del mondo civilizzato, caratterizzata da profondi processi di trasformazione e di mutamento a livello tanto sociale, quanto economico e culturale, e la presenza di un processo di modernizzazione antecedente alla modernizzazione coloniale, la quale è ambigua e portatrice di istituzioni sociali e di schemi mentali oggi ritenuti tipici della società indiana “tradizionale”. La seconda, invece, opera di un diplomatico di carriera competente anche in campo storico, si concentra esclusivamente sulla vicenda dell’India dopo l’indipendenza, con l’occhio di chi ha spesso partecipato agli eventi che descrive. I due volumi presentano una gamma di tematiche e di linee di interpretazione che insieme riescono a stimolare e arricchire sia il lettore specialista sia quello più generico.

Stampato nel mese di maggio 2008
presso EST – Torino